

سلطة الثقافة الغالبة





دار الحضارة للنشر والتوزيع

سلطة الثقافة الغالبة

ح إبراهيم عمر السكـران، ١٤٣٥هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

السكران، إبراهيم عمر

سلطة الثقافة الغالبة./ إبراهيم عمر السكران–الرياض ١٤٣٥هـ

ص ؛ ٠٠×٠٠ سم

ردمك: ٠ -٤٥٣٠ -٠١ -٦٠٣ -٩٧٨

١ - الفلسفة اليونانية ٢ - الثقافة اليونانية أ - العنوان

ديوي ١٨٥ ١٤٣٥/٢٦١٩

رقم الإيداع: ١٤٣٥/٢٦١٩

ردمك: ٠ -٤٥٣٠ -٠١ -٦٠٣ -٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

دار الحضارة للنشر والتوزيع

ص.ب ١٠٢٨٢٣ الرياض ١١٦٨٥

هـاتف: ٢٤٩٦٥٥٥ - ٢٧٨٧٣٣٣ فاكس: ٢٤٨٣٠٠٤

المستودع تلفون: ٢٤١٦١٣٩ فاكس: ٢٤٢٢٥٢٨

الرقم الموحد: ٩٢٠٠٠٠٩٠٨


بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

المقدمة

-١-

الحمد للَّه، وبعــــد ..

في أواسط القرن الخـامس الهجـري، وحــين كــان شــيخ الإســلام أبو إسماعيل الهروي (ت ٤٨١هـ) يتأمل كيف انبهـر بعـض المنتـسبين للعلم الشرعي بالثقافة الفلسفية اليونانية، فحاولوا تطويع النصوص الشرعية لها، عبّر هذا الإمام باستعارة بلاغية بديعة، إذ يقول الهـروي رحمه اللَّه في تأمله: (**ينظر الناظر الفهم في جذرها؛ فيرى مـخ الفلـسفة يكسى لحاء السنة**)[1].

وبعد الهروي جاء أبو حامد الغـزالي (ت ٥٠٥هــ)، وألقــى ملاحظـة مشابهة، وهي أن الانبهار بالثقافة الفلسفية التي يهوّلها أصحابها قاد عدداً من المنتسبين للعلـم في زمانــه لاعتقــاد ذات الأفكــار الفلـسفية ليشاركوهم جاه فخامتها! كما يقول أبو حامد رحمه اللَّه:

(**فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفـسهم التميـز عـن الأتـراب، قـد رفضوا وظائف الإسلام من العبـادات، وإنمـا مـصدر كفـرهم سـماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقـراط وأفلاطـون وأرسـطوطاليس، وإطنـاب طوائف من متبعيهم في وصف عقولهم ودقة علومهم، وأنهـم مـع رزانـة**

(1) الهروي، **ذم الكلام**، تحقيق عبد اللَّه الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية، (٥/ ١٣٤).

عقلهم منكرون للشرائع، فلما قرع ذلك سمعهم، تجملوا باعتقاد الكفر)[1].

فهذا التصوير النفسي الذي ذكره أبو حامد وهو قوله: (**فتجملوا باعتقاد الكفر**)! هو في حد ذاته أطروحة كاملة تستحق جمع الشواهد والنماذج على أساسها، فكم رأينا في عصرنا من يردد شعارات الثقافة الغربية الغالبة لا عن فهمٍ مستوعب لها، ولكن تجملاً باعتقادها لما في نفسه من تهويلها.

وفي القرن السابع/ الثامن الهجري قدم الإمام ابن تيمية ملاحظات كثيرة حول ظاهرة الانبهار بالثقافة الفلسفية اليونانية، وتأويل نصوص العقيدة لتوافقها، نتيجة أنه قابل فعلياً أمثال هذه الشخصيات وتعجب من انبهارهم كقوله مثلاً: (**لما كنت بالإسكندرية اجتمع بي من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد**)[2].

ومن أكثر ما ركز عليه ابن تيمية آلية شحن الألفاظ القرآنية بالمحتوى الثقافي الأجنبي لتمريره في الداخل الإسلامي، فالتمييز بين الوعاء اللفظي والمحتوى الفكري قضية استحوذت على اهتمام كبير لدى ابن تيمية، كقوله مثلاً: (**يعبرون بالعبارات الإسلامية القرآنية عن الإلحادات الفلسفية واليونانية**)[3].

---

(1) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ، ص (٤١).

(2) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تحقيق الكتبي، مؤسسة الريان، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ)، (ص: ٤٥).

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (٥٩٧/٧).

وقال في موضع آخر: (**ولا ريب أن القوم أخذوا العبارات الإسلامية القرآنية والسنية، فجعلوا يضعون لها معاني توافق معتقدهم**)[١]

ويرى ابن تيمية أن هذا لم يكن تصرفاً بريئاً؛ بل كان استراتيجية مخاتلة ومراوغة، كما يقول: (**ولكن يموهون بالتعبير على المعاني الفلسفية بالعبارات الإسلامية**)[٢].

ويشير ابن تيمية في ثنايا دراساته إلى أن هذا الأسلوب غير النزيه تسبب في تصدعات عقدية في الداخل المسلم، كما يقول:

(**فيأخذ هؤلاء العبارات الإسلامية ويودعونها معاني هؤلاء، وتلك العبارات مقبولةٌ عند المسلمين، فإذا سمعوها قبلوها، ثم إذا عرفوا المعاني التي قصدها هؤلاء ضل بها من لم يعرف حقيقة دين الإسلام**)[٣]

وفي القرن الثامن/التاسع صعد ابن خلدون بمثل هذه الملاحظات حول تغالب الثقافات، من مستوى التصرفات والمواقف الفردية، إلى مستوى الروح المجتمعية العامة، فوصل بهذا التنظير مستواه التركيبي الأبعد، وعقد لذلك فصلاً خاصاً كرسه لتحليل هذه الظاهرة قال فيه:

(**الفصل الثالث والعشرون: في أن المغلوب مولعٌ أبداً بالاقتداء بالغالب؛ في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده. والسبب في ذلك: أن النفس**

---

(1) ابن تيمية، **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية** تحقيق: موسى سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، (ص:٢٣٥).

(2) ابن تيمية، **جامع المسائل**، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، (١٣٩/٦).

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (٣٣٣/١٧).

أبداً تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلبٍ طبيعي، إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك، واتصل لها اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به... حتى أنه إذا كانت أمة تجاور أخرى، ولها الغلب عليها؛ فيسري إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير)[1].

والحقيقة أن هذا الفصل في مقدمة ابن خلدون هو نص تنظيري مكتمل لا أعرف له في التراث الإسلامي نداً في تحليل ظاهرة «سلطة الثقافة الغالبة».

وفي العصور الحديثة، وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، أي قبل مائتي سنة تقريباً، استيقظ المسلمون على (فارق الإمكانيات) بين أوروبا والمجتمعات المسلمة، فظهرت حركات تبحث عن النهضة، منذ رفاعة الطهطاوي (ت ١٨٧٣م)، وجمال الدين الأفغاني (ت١٨٩٧م)، ثم من بعدهم، لكن هذه الحركات سلكت الطريق الخطأ للأسف! فبدلاً من أن تحيي معاني العزة والتحدي والثقة بالنفس الجمعية، وبهذا تنهض الأمم، نشرت ما تعيشه هي في ذاتها من شعور داخلي عميق بالهزيمة النفسية لثقافة الغرب الغالب؛ فعادت وكررت نفس السلوك التاريخي السابق، وهو: تأويل المعطيات الشرعية لتوافق الثقافة الغالبة، وخصوصاً عبر آلية حقن اللفظ التراثي بالمضمون الغربي تمهيداً لتبيئته.

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: عبد الله الدويش، دار يعرب - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ (١/٢٨٣).

وفي مفتتح الستينات الميلادية نشر المؤرخ النصراني ألبرت حوراني كتابه الهام عن تاريخ هذه الحقبة، والذي ترجم للعربية بعنوان «الفكر العربي في عصر النهضة»، وقدم ملاحظات غزيرة حول نمط فهم هؤلاء الرموز لطريق النهضة ومآلات هذا الفهم، حيث يقول عن حركة الإصلاح التي كان رأسها محمد عبده (ت١٩٠٥م):

(كانت هذه الحركة «إصلاحية» لأنها استهدفت إحياء ما كانت تعتبره العناصر المهملة في التراث الإسلامي، غير أن عملية هذا الإحياء قد تمت تحت تأثير الفكر الليبرالي الأوروبي، فأدت تدريجياً إلى تفسير جديد للمفاهيم الإسلامية بغية جعلها معادلة للمبادئ الموجهة للفكر الأوروبي في ذلك الحين. «عمران» ابن خلدون تحول تدريجياً إلى «تمدن» غيزو، و«مصلحة» الفقهاء المالكيين وابن تيمية تحول إلى «منفعة» جون ستيوارت مل، و«إجماع» الفقه الإسلامي إلى «الرأي العام» في النظرية الديمقراطية، و «أهل الحل والعقد» إلى «أعضاء المجالس البرلمانية»، وكانت نتيجة ذلك، لدى ما سميناه بالجناح العلماني لمدرسة محمد عبده، الفصل الواقعي الحاسم بين دائرة الحياة المدنية ودائرة الدين، ثم فتح باب جديد أمام القومية العلمانية)[1].

وقبل أن نتجاوز هذا النص دعنا نسجل الآن أن المؤرخ ألبرت حوراني (١٩٦٢م) لاحظ في الحركات النهضوية المبكرة أمرين:

- أنها حاولت تطويع المعطيات الشرعية للثقافة الغربية الغالبة.

---

(1) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، ص (٤١٠- ٤١١).

- وأن الآلية التي استخدمتها هي: ضخ المفاهيم الغربية في مصطلحات تراثية.

وقد كان كثير من المصلحين في تلك الحقبة التاريخية يعتقدون أنهم بتطويع الشريعة للثقافة الغربية الغالبة يحمون الشباب المسلم من الإلحاد ويخففون في نفوسهم من مرارة الفارق الحضاري، ولكن المفارقة أنه حدث العكس! كما رصد ذلك ألبرت حوراني نفسه، حيث يقول:

(لقد نوى -أي محمد عبده- إقامة جدار ضد العلمانية، فإذا به في الحقيقة يبني جسراً تعبر العلمانية عليه، لتحتل المواقع واحداً بعد الآخر)[1].

وفي نفس هذه الحقبة كان محمد محمد حسين قد نشر دراسته التفصيلية الموسعة عن «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر»، وكانت حدود البحث هي المحيط المصري فقط، لكنه أثناء دراسته وبحثه لاحظ أن أنماط التعامل مع مسالك النهضة هي ذاتها في العالم العربي كله، وكان يأمل أن يوسع دراسته ليقدم نصوصاً إضافية تبرهن ذلك، وقد قال في تلخيص هذه المناهج في معالجة هذه المسألة ما يلي:

(وكل الأقطار العربية قد شغل بالبحث والمناقشة حول أمثل الطرق والأساليب للنهوض واستعادة القوة والتخلص من اسباب الضعف وآثاره، ولم يكد الخلاف فيها جميعاً يخرج عن اتجاهات ثلاثة: اتجاه يدعو إلى العودة لينابيع الإسلام الأولى، واتجاه آخر يدعو لاحتذاء الغرب وتتبع

---

(1) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، (ص: ١٧٩).

خطاه، واتجاه ثالث يدعو إلى إسلامية متطورة يفسَّر فيها الإسلام تفسيراً يطابق الحضارة الغربية، ويبرر أنماطها وتقاليدها)[1]

سجل محمد محمد حسين هذه الملاحظة السابقة عام (١٩٦٢م) نتيجة دراسة الآداب في العالم العربي، وهي خلاصة قيّمة في تزويدنا بهيكل عام لفهم تاريخ النهضة الوسيط.

وقد استمر الراصدون للفكر العربي يلاحظون هذه التيارات المنكسرة لسلطة الثقافة الغربية الغالبة، وكثر بعد ذلك الإشارة لهذه الظاهرة، ويمكن أن لنا أن ننتقي نموذجاً متأخراً في السبعينات الميلادية، وهو القانوني الدستوري الدكتور فتحي عبد الكريم حيث يقول:

(دفعهم حماسهم للإسلام إلى أن يثبتوا فيه، بغير دراسة معمقة، كل ما يرونه قد راج في أسواق العالم المتحضر؛ متوهمين أن في ذلك خدمة جليلة للإسلام، فكأن الإسلام في أعينهم طفلٌ يتيم ذليل لا يعيش إلا إذا جعل تحت رعاية رجل ذي جاه ونفوذ، أو هم يخافون أن لا تكون لهم عزة من حيث كونهم مسلمين؛ إلا إذا أخرجوا للناس مبادئاً من دينهم مثل مبادئ النظم الاجتماعية السائدة في عصرهم، فإذا راجت الديمقراطية كان الإسلام ديمقراطياً، وإذا راجت الاشتراكية كان الإسلام اشتراكياً، وإذا راجت نظرية سيادة الأمة كانت هذه النظرية من نظريات الإسلام!)[2]

---

(1) محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، (١/٦).

(2) فتحي عبد الكريم، **الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٧م، (ص: ١٨).

حسناً؛ لا يمكننا عرض المزيد من الشواهد على ظاهرة الخنوع لهيمنة الثقافة الغالبة، وتطويع الأحكام الشرعية لها، فالعينات السابقة تقدم صورة كافية فيما يبدو، ولكن دعنا ننتقل للسؤال الذي يلي ذلك:

لماذا لم تنجح ظاهرة تطويع الشريعة للثقافة الغربية الغالبة في تحقيق النهضة وحماية الشباب المسلم من الإلحاد؟

ثمة إجابات بديعة على هذا السؤال قدمها المفكرون الإسلاميون في هذا العصر، فمن ذلك ما كان يكرره مالك بن نبي (ت ١٩٧٣م) عن أن الشعور بمركب النقص لا يبعث نهضة، كما يقول في كتابه «دور المسلم»:

«لماذا استطاع ذلك أولئك الأعراب الفقراء في عهد محمد ﷺ؟ لماذا قام أولئك الأعراب الفقراء الأميون بإنقاذ الإنسانية وشعروا أنهم جاؤوا من أجل إنقاذها؟ فقد كانوا يعلنون هذا في أقوالهم ومخاطباتهم للآخرين، سواء من أهل الفرس أو من أهل روما، كانوا يقولون لهم: لقد أتينا لننقذكم، إنهم لم يشعروا بـ«مركب النقص»، لماذا لم يشعروا بـ«مركب النقص»؟! لأن الإمكانيات الحضارية المتكدسة أمامهم في فارس أو في بيزنطة أو في روما لم تفرض عليهم النقص، وبعبارة أخرى لم تبهرهم»[1].

ولذلك فإن الدعاة التاريخيين في هذا العصر الذين كان لهم آثار

---

(1) مالك بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، دار الفكر، (ص: ٤٩).

شعبية هائلة هم أولئك الذين سلكوا الطريق المعاكس لطريق تطويع التراث لثقافة الغرب الغالب، وفضلوا أعباء الصعود لقمة الشموخ الديني على كسل الهبوط لوادي التسويغات، ويمكننا أن نأخذ نموذجاً لهؤلاء الرواد ذوي الأثر المتجاوز للحدود وهو أبو الأعلى المودودي، وقد لخص الندوي جوهر الدور الذي حمله المودودي على عاتقه بأنه «حارب مركب النقص»، ووصف المهمة التي اضطلع بها بقوله:

(استرعى الأستاذُ ابو الأعلى المودودي في منتصف هذا القرن انتباهَ «الطبقة المثقفة» من المسلمين بمقالاته القيمة التي كان يكتبها في مجلته الغراء «ترجمان القرآن»، في نقد الحضارة الغربية، ونظام الحياة الغربي، تلك المقالات التي تتميز بأسلوبها الهجومي...، وسيكون من الإجحاف إذا لم نوفه حقه من الاعتراف بما لعبته مقالاته هذه، والتي ظهرت فيما بعد في صورة كتب ورسائل، ومؤلفاته المستقلة؛ من دور رائع في إعادة الثقة إلى الطبقة الذكية المثقفة بالثقافة الغربية، بالإسلام وقيمه وتصوراته، وفي تخليصها من «مركب النقص» ، ونفسية «الهزيمة الداخلية»، حيال الإسلام وتعاليمه)[١].

وقد كرر الندوي في مواضع أخرى بين ثنايا محاضراته هذا التوصيف لنمط الريادة التي قام بها المودودي رحمه اللَّه[٢].

(1) الندوي، **التفسير السياسي للإسلام**، دار آفاق الغد، ١٩٨٠م (ص:١٤، ١٥).

(٢) انظر مثلًا: محاضرة الندوي بعنوان: **الإسلام والمستشرقون**، المنشورة في «الندوي، محاضرات إسلامية في الفكر والدعوة» تحقيق سيد الغوري، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، ص (٢/٤١٧).

فملاحظة تفسير مالك بن نبي لنجاح الصحابة في نهضتهم بأنهم تخلصوا من «مركب النقص» أمام الحضارة الفارسية والرومية المعاصرة لهم، بالإضافة لرصد الندوي لسر نجاح المودودي في التأثير الواسع وهو أنه خلص الشباب المسلم المثقف من «مركب النقص»؛ يؤكد ويزكي رصد المؤرخ النصراني ألبرت حوراني إذ لاحظ أن حركة النهضة التي سلكت الطريق المعاكس وهو تطويع الشريعة لثقافة الغرب، أخفقت في صناعة التأثير الإسلامي الواسع، وتحولت إلى جسر تعبر فوقه العلمانية طبقاً لاستعارته التي سبق نقل نصها.



-٢-

اللاعبون الكبار على رقعة السياسة اليوم يدركون أنه لا يمكن ضمان مصالحهم الاستراتيجية ونفوذهم الدولي إلا بتدجين كل الخطابات الدينية الحيوية الكبرى، وحقنها بفيروس الخنوع للغالب، وإماتة لياقة الممانعة فيها، لتنسجم في النهاية مع متطلبات الهيمنة الغربية، ولذلك تنفق الامبرياليات الغربية المعاصرة بسخاء لا محدود على مراكز البحوث والدراسات وتقارير الرصد الدقيق والمستمر لكل بؤر التوتر بشكل عام، والحراك الديني الإسلامي بشكل خاص.

ومن أطرف الدراسات التي تطرحها مراكز الاستشراف الأمريكية تلك الأوراق التي تستعرض الخطابات الدينية الإسلامية وتوازن بينها لتحديد أنسب تلك الخطابات في التناغم مع الهيمنة الغربية وعدم التحرش بها أو التشويش عليها.

أما أبرز وسائل السياسة الامبريالية الغربية لتحقيق هذا الغرض فهو كما يعرف الجميع: الضغط المباشر وغير المباشر على النظم السياسية العربية لتمكين الآيديولوجيات المنسجمة أو المتحاشية لإرباك استقرار المصالح الغربية.

ولذلك ففي وسائل إعلام الدول المستضعفة تحتل الليبرالية، وهي آيديولوجية الغرب، المساحة الواسعة فيها، وتمنح مقاعد الذروة لرموز الخطاب الدعوي المدجن الذين يدفعون باتجاه تفتير مفاهيم العزة العقدية والاستعلاء الديني على الفكر الغربي، وإرضاع المشاهد الغر

مشاعر الانكسار والهزيمة أمام الغرب الغالب، الذي يصفونه بأنه الهائل المتفوق المبدع الحضاري المتقدم في جميع مجالات الحياة، ونحوها من الأوصاف التهويلية التي تستبعد من الصورة الانحطاط الغربي في أعظم المطالب كالجهل بالله، وهو أعظم مطلوب، والفواحش، والجريمة، والمادية البائسة، والحياة البهيمية الراتعة التي وصفها كتاب الله بقوله:

[وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَٰمُ] {محمد:١٢}

وهذا الأسلوب الذي تسلكه الولايات المتحدة اليوم في الرهان على الخطابات الدينية «الملبرلة»، كما ترصدها الأطروحة الشهيرة للسياسي الأمريكي ليونارد بايندر في كتابه الصادر عام (١٩٨٨م) بعنوان «**الليبرالية الإسلامية**»[1]؛ ليس سلوكاً غربياً مفاجئاً ومبتكراً، بل لقد كانت الدول الاستعمارية الأوروبية بشكل مبكر توظف هذا الأسلوب في لبرلة الأحكام الشرعية، كما كان يحكي ذلك المؤرخ النصراني ألبرت حوراني بقوله:

(كان ممثلو المستوطنين الأوروبيين يصرون على ضرورة تثقيف أهالي شمالي أفريقيا ثقافة عربية قائمة على «التفسير الليبرالي للقرآن» مستندين في ذلك إلى المبدأ القائل بأن على أبناء البلاد أن يتطوروا ضمن نطاق مدنيتهم الخاصة!)[2].

---

(1) Binder L., *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, University of Chicago Press, 1988.

(2) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، (ص: ٤٣٣).

وهؤلاء الرموز الذين انخرطوا في سلسلة تدجين الخطاب الدعوي ليتكيف مع الثقافة الغربية الغالبة، مدعومين بالأذرعة الإعلامية الليبرالية، صاروا يضخون تأويلات للأحكام الشرعية المتعارضة مع المصالح الغربية والنظرة والغربية والقيم الغربية، وبعضهم فيه سذاجة فيبالغ في طرح تأويلات فجة، فينبذ اجتماعياً! وبعضهم فيه دهاء فطري بحيث يطرح سلسلة التدجين تدريجياً وبلغة هادئة لتتشربها الشريحة المستهدفة بشكل بطيء لكنه أكيد المفعول، وقد وصف الإمام ابن تيمية هذا الأسلوب لأهل الأهواء بقوله:

(وهذا شأن كل من أراد أن يظهر خلاف ما عليه أمة من الأمم من الحق؛ إنما يأتيهم بالأسهل الأقرب إلى موافقتهم، فان شياطين الإنس والجن لا يأتون ابتداءً ينقضون الأصول العظيمة الظاهرة، فإنهم لا يتمكنون...، والغرض هاهنا التنبيه على أن دعاة الباطل المخالفين لما جاءت به الرسل يتدرجون من الأسهل الأقرب إلى موافقة الناس، إلى أن ينتهوا إلى هدم الدين)[١].

وبعض الشباب المتطلع للثقافة اليوم يتوهم أنه يعيش انفتاحاً وتجديداً بين مجموعة من المنغلقين، ولا يعلم أنه ضحية لمؤامرة سياسية كبرى تستهدف من خلال نوافذ مختلفة إعادة ترميم الإسلام لينسجم مع مصالح اللاعبين الكبار، باعتبارها ثقافة الغالب.

---

(1) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، تحقيق أحمد معاذ حقي، طبعة الشئون الإسلامية والأوقاف، ١٤٢٦هـ، (٣/ ٥١١، ٥١٥).

وأطرف ما في الأمر؛ أن بعض هؤلاء الشباب ينعي على علماء ودعاة أهل السنة ضعف الوعي السياسي، ولا يعلم أنه هو الذي يدار بخيوط السياسة من بعيد، ويُطبَخ في قدر الهيمنة الغربية وهو لا يدري.

كان أحد الأصدقاء يقول لي: أليس من السذاجة أن تفكروا أن ثمة مؤامرة؟! قلت له: إذا كنت تتصور امبراطورية عسكرية بحجم الولايات المتحدة ولا تفكر بإدارة مصالحها، وتكييف الخطابات الثقافية الممانعة مع هيمنتها، وأنها تتفرج فقط على الثقافات المناوئة؛ فهذه هي السذاجة بعينها، وترى القرآن نفسه يتحدث ويصف ويصور المؤامرات كما يقول تعالى: [وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا۟ فِيهَا] {الأنعام:١٢٣}.

فانظر كيف أن المتآمرين موجودون في كل بقعة من الأرض كما تنص الآية، وأنهم يتآمرون!

بل ووصف اللَّه تعالى تواصل مؤامراتهم وعدم انقطاعها كما في قوله تعالى: [بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ] {سبأ:٣٣}.

ووصف اللَّه شدة مؤامرات أهل الضلال بقوله: [وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ] {إبراهيم:٤٦}.

والمراد أن «التفسير التآمري» حقيقة قرآنية وواقع مشهود لا ينكره إلا مستغفل أو مستفيد، وليس الخطأ في الوعي بهذه المؤامرات التي تحاك الليل والنهار حتى تكاد تزول منها الجبال؛ وإنما الخطأ هو التهور في المغالاة في هذا الأمر حتى يُجعل ما ليس فيه قرائن مؤامراتية مؤامرة، فهذا هو الخطأ، ولكن هذا الخطأ لا يعالج بإلغاء أصل مفهوم المؤامرة الذي أشار له القرآنْ وهمس به الواقع.

أليس مثيراً للانتباه أن كل الملفات الشرعية الملتهبة اليـوم نجـدها في المسائل محل التعارض بين «نصوص الوحي» و «ثقافة الغرب الغالب» كما نجده مثلاً في:

الولاء والبراء، الجهـاد، تحكـيم الـشريعة، قتـل المرتـد، الحجـاب، الاختلاط، سفر المرأة بلا محرم، القوامة، الرقيـة الـشرعية، المعـازف، إلخ.

هل إثارة الغبـار في وجـه هـذه المـسائل دون غيرهـا حـدث هكـذا اعتباطاً!.

لماذا لم نجد ولا مثقفاً واحداً يطرح إشكاليات التعارض بين نصوص التراث والثقافة الأفريقية؟

لماذا لم نصادف ولا مشروعاً فكرياً واحداً منزعجاً من التعارض بين نصوص التراث والثقافة الشرق آسيوية؟

لماذا كل ندواتهم الفكرية ليس فيها ندوة واحدة عن أزمة التعارض بين نصوص التراث الإسلامي والتقاليد الهندية؟

هل هو مجرد ظاهرة عشوائية بالصدفة فقط أن تكون «كل» كتبهم ومقالاتهم وفعالياتهم وندواتهم الفكرية تتـذمر وتنـوح فقـط فـوق خطوط التماس بين نصوص الوحي وثقافة الغرب الغالب؟!

-٣-

في بيئتنا المحلية طرحت علينا في السنوات الأخيرة وبكثافة أسئلة كثيرة مهمازها الأساس، الصريح أو المضمر، هو التعارض بين الأحكام الشرعية والثقافة الغربية الغالبة، وقد بلغ هذا الطرح ذروته الخانقة محلياً في حقبة السنوات السبع العجاف منذ سقوط بغداد (٢٠٠٣م) وحتى ثورة تونس (٢٠١٠م)، وإن كانت هذه الأطروحات مرت بانعطافات في إشكالياتها المركزية، فتارة تمركز إشكالية منزلة الحضارة والمدنية المادية والموقف من المخالف، وتارة تشتعل إشكاليات الديمقراطية والاحتجاج السياسي، وأحياناً أخرى يميل الخطاب إلى أسئلة الحرية الليبرالية وتحكيم الشريعة، ونحوها من الأسئلة والإشكاليات.

وكانت ساحات السجال المحلي تدور في الأقنية التالية: الصحافة المحلية، والصوالين الثقافية، وعلى خلفية الحوارات الفكرية الفضائية، ولهيب المنتديات الإلكترونية، ثم قبيل بزوغ شبكات التواصل الاجتماعي كاد أن ينحصر الجدال الفكري المحلي في «المجموعات البريدية الثقافية» التي لعبت دوراً فاعلاً حينها في تشكيل قاعة حوار فكري محلي.

ويهمني التأكيد هاهنا بكيفية خاصة أن هذا الكتاب الذي بين يديك ليس مناقشة لأطروحات الفكر العربي المعاصر ورموزه ومشروعاته الثقافية، فهذا مفصّل في مواضع أخرى، بل هذا الكتاب هو حصيلة

نقاشات لأسئلة طرحت محلياً في الأقنية التي سبقت الإشارة إليها آنفاً، وقد كتبتها في الأعوام (١٤٣١-١٤٣٣هـ)، فهذه هي الأجواء الزمنية والجغرافية لهذه الحصيلة من النقاشات في هذا الكتاب.

كما أن هذا الكتاب بطبيعة الحال ليس استيعاباً لكل ما طرح من إشكاليات الثقافة الغربية الغالبة في بيئتنا المحلية، بل هي نماذج وعينات فقط، فإذا تأمل الباحث الموضوعي في أمثال هذه العينات، ثم لمس من خلال مناقشتها ما فيها من الهشاشة العلمية، انفتح له باب معرفة الحق في نظائرها بإذن الله.

وقد بقيت مادة هذا الكتاب مجتمعة عندي منذ تلك المدة، لكن كنت أؤخر طباعتها لحاجتها لمزيد من التحرير الفني، ثم كان لي مراسلات علمية مع أخي في اللَّه، **محمد حشمت إبراهيم**، فاقترح علي أن يقوم بتهيئة الكتاب للطباعة، وكرر الاقتراح، فدفعته له، فقام مشكوراً بتدقيق النص، واستكمال معلومات المراجع لكل اقتباسات الكتاب، وهو عملٌ مضنٍ قام به بجهد مميز، فلا حرمه اللَّه الأجر، وجعلنا اللَّه وإياه شركاء في الذب عن دينه.

المؤلف

صفر ١٤٣٥هـ

iosakran@gmail.com

مداخل نظرية

▪ التناظر بين الاستبداد السياسي والاستبداد الثقافي:

نحن نردد دوماً كلمة «الاستبداد»، ونرميها بكل عبارات الذم والقدح والعيب، لكن هل تساءلنا قبل ذلك: ما هو الاستبداد؟

الاستبداد في معناه العام هو الخضوع لسلطة غير موضوعية، ويزيد الأمر أحياناً إلى محاولة خلق المستندات والحيثيات التي تبرر إكراهات هذا الاستبداد.

وبناءً على ذلك؛ فالاستبداد في حقيقته ليس لوناً واحداً كما يتصور الكثيرون، بل هو على مستويات، من أهمها الاستبداد السياسي والاستبداد الثقافي، ولكل نوعٍ من نوعي الاستبداد ضحاياه.

فضحايا «الاستبداد السياسي» يغالون في مفهوم الطاعة السياسية فوق القدر الشرعي المأمور به، وينفرون من الاحتساب الولائي، ويميلون للتفهم الشرعي لكل أمر سلطاني، ويبحثون في النصوص الشرعية أو التراث الإسلامي لتبرير وتسويغ أوامر المستبد، حتى لو كان بنوع من التطويع، ويتحدثون عن المستبد بعبارات الانبهار والتفخيم، وكل ذلك نتيجة (انهيارهم النفسي) أمام نفوذ المستبد السياسي.

وضحايا «الاستبداد الثقافي» يميلون للتفهم الشرعي قدر الإمكان لثقافة الغرب الغالب في السياسة والاجتماع والحكم، ويبحثون في النصوص الشرعية أو التراث الإسلامي لتبرير وتسويغ مفاهيم الثقافة الغربية الغالبة، حتى لو كان بنوع من التطويع، ويتحدثون عن المستبد الثقافي بعبارات الانبهار والتفخيم مثل: المعجزة الغربية، الحضارة الغربية، ونحو ذلك، وكل ذلك نتيجة (انهيارهم النفسي) أمام نفوذ المستبد الثقافي.

وتجد ضحايا «المستبد السياسي» لو قلت لهم: أنتم تميلون لتطويع النصوص والتراث لأوامر المستبد السياسي؛ لغضبوا عليك، ورأوك جائراً ظالماً في الحكم والتقييم، ويرددون لك بأنهم لديهم نصوص وهم أقرب للشريعة منك.

وهكذا أيضاً: تجد ضحايا «المستبد الثقافي» لو قلت لهم: أنتم تميلون لتطويع النصوص والتراث لثقافة المستبد الغربي الغالب؛ لغضبوا عليك، ورأوك جائراً ظالماً في الحكم والتقييم، ويرددون لك بأن لديهم نصوص وهم أقرب للشريعة منك.

لكن لو تساءلنا: ما هي الآلية الداخلية التي يتم من خلالها تطويع النصوص الشرعية لأفكار المستبد، سواءً المستبد السياسي أو المستبد الثقافي؟

الواقع أن الأمر يتم على هذه الصورة: تجد كثيراً من النصوص الشرعية تحتمل عدة دلالات نتيجة طبيعة بنيتها اللغوية، وهي قضية

دلالية/ سيميولوجية، وعلماء المسلمين يتعاملون مع هـذه الاحتمـالات الدلالية بـ(منهج علمي) لتحديد الدلالة التي تعبر عن مراد اللَّه، هذا هو المسار الطبيعي للعالم المستقل المتحرر من نوعي الاستبداد، أما الخانع لأحد نوعي الاستبداد فإنه لا يرجح بين هذه الاحتمالات الدلالية بمـنهج علمي؛ وإنما ينتقي من هذه الدلالات ما يتوافق مع اتجاه المستبد الـذي يخضع له، سواء كان مـستبداً سياسـياً أو ثقافيـاً، فـصار المـرجح في الاحتمالات الدلالية للنصوص ليس **المنهج العلمي** وإنما **هوى المـستبد** السياسي أو الثقافي.

والخنوع للمستبد السياسي يكثر عند من يتصل بالمناصب الإدارية، بينما الخنوع للمستبد الثقافي يكثر عند من يتصل بالفكر المعاصر.

ونحن اليوم في عصر «الليبرالية»، ولحظة انتصار وهيمنة «النمـوذج الليبرالي الغربي» الغالب، ولـذلك تغزونـا مقولاتهـا المدججـة بـأقوى وسائل التأثير، وتفرض على تفكيرنـا أولويـة أسـئلتها وإشـكالياتها، وتزودنا بقوالب تشكل تفكيرنا، وتمارس استبداداً عقلياً ونفـسياً عـلى كثير من المتطلعين للثقافة المعاصرة، فحين تقـرأ كتابـاتهم أو تـسمع كلامهم لا تخطئ عينك تلك الهزيمة المضمرة بـين حـروفهم، وتـشعر أحياناً أن الكاتب يحاول أن يستقل، لكنه ينهار مرة تلـو مـرة، فكلمـا أراد أن يغرف الدلالة الراجحة بدلاء المـنهج العلمـي، جرتـه سلاسـل الاستبداد الثقافي فسقط، وهكذا حتى يصبح تواقاً إلى مشابهة المنتـصر في أفكاره؛ ويشعر أنه الأقوى والأصح كلما شابهه!.

وأحياناً كثيرة يمارس الشخص هذه الهزيمة للمستبد الثقافي دون وعي، نتيجة انتشار مفاهيم المستبد الثقافي وتغلغلها في تفاصيل أوعية المعرفة المعاصرة، فيتشربها من خلال الحوارات الفضائية، أو الرواية الحديثة، أو النص السينمائي، أو العمود الصحفي، أو التقرير الإخباري، إلخ.

دعنا نضرب أمثلة لهذا الاستبداد الثقافي، والخنوع الذي يعيشه الكثيرون لأفكار ومفاهيم وتصورات الثقافة الغالبة:

تجد بعض الناس صارت أهم قضاياه هي (الموقف من المخالف) وتجد لديه تأزماً حقيقياً في هذا الموضوع، برغم أنه موضوع عادي جداً خلال التراث الإسلامي، بكل ما فيه من نقد المخالف، وكان العلماء وأئمة السلف ينتقدون المخالف بكل وضوح وحسم، ولو سألته:

لماذا صار الموقف من المخالف «أزمة» فقط في هذه اللحظة التأريخية التي انتصر فيها النموذج الليبرالي الذي يشيع روح المغالاة في الحرية؟!

لربما كان هذا السؤال بالنسبة له مفتاحاً للتفكير المستقل في هذا الموضوع.

وتجد البعض الآخر صار يعتبر أن الحديث عن خطر الرافضة وبيان ضلالهم وتفنيد شبهاتهم (طائفية مذمومة)!

حسناً، لقد كان أهل السنة طوال التاريخ يقولون في الرافضة ما لم يقل الدعاة المعاصرون مده ولا نصيفه.

فلماذا صار الحديث عن ضلال الرافضة أزمة وطائفية في هذا العصر الذي انتصر فيه النموذج الغربي الليبرالي الذي يمنع المساس بالطوائف؟

أتمنى أن يكون هذا السؤال أيضاً مفتاحاً للتفكير خارج سلطة المستبد الثقافي.

وتجد بعض الناس يقول لك: (انتقد الأفكار لا الأشخاص)!

حسناً، ألم يكن السلف ينتقدون الأشخاص والأفكار كليهما، فلم يكن لدى السلف أصلاً هذا التمييز (انقد الفكرة لا الشخص)، ألا ترى أننا صرنا خاضعين لسحر النموذج الليبرالي الذي يغلو في حرية الأشخاص ويرفع حساسية الموضوع ؟

وبعض الناس صار لديه مشكلة مع «شريعة إنكار المنكر»؛ لأنها تخالف الحرية التي تشربها من النموذج الليبرالي المهيمن، فتراه إذا شاهد أحداً ينكر منكراً قال: هذا إقصاء، أو هذه وصاية، إلخ.

وعبارة (إقصاء ، وصاية) ليست مجرد تعبير أدبي، بقدر ما هي تحمل «ثقافة» تنبض بالليبرالية في شرايينها.

ومن المقولات الليبرالية التي راجت بين كثير من المنتسبين للثقافة المعاصرة عبارة: (تكلم لكن لا تمد يدك)!

وقريب منها عبارة: (تنتهي حريتك حيث تبدأ حرية الآخرين)! فإذا سألته: لماذا يجوز أن تتكلم لكن لا يجوز أن تمد يدك؟ قال لك: حرية التعبير متاحة؛ لكن أن تمد يدك فهذا عدوان.

حسناً؛ فإذا كان الكلام عدواناً على اللَّه، أو رسوله ﷺ، أو الصحابة، أو أحد شرائع الإسلام إلخ .. فهل سيبقى الكلام أهون من اليد؟!

ومقصودنا بمد اليد هنا هي اليد المشروعة الواردة في نصوص الوحي بضوابطها الفقهية المعروفة وليست العشوائية والفوضى طبعاً.

مثل هذه المقولات ليست مجرد آراء، بل هي «معايير» تجري في عروقها دماء الليبرالية الغربية الغالبة، حيث تفرق بين الرأي والفعل، وتميل إلى فتح المجال للرأي إلى نهاية الطريق، بينما تميل إلى ضبط الفعل بالقوانين، وهذا طبعاً نسبي عندهم.

لكن هل هذا التصور موجود عندنا نحن المسلمين؟

لا طبعاً، فنحن المسلمون نعتبر العدوان على اللَّه ورسوله أعظم من العدوان على حقٍ شخصي؛ لأن اللَّه ورسوله أعظم في نفوسنا من كل أحد، بخلاف هذا الغربي المسكين الذي لا يعظم إلا نفسه، فالرأي المنحرف في ميزان الشريعة قد يكون أخطر من الفعل المنحرف، والعدوان بالرأي على الشريعة، قد يكون أعظم من العدوان بالفعل على المسلمين، وقد وضح هذا أبو العباس ابن تيمية حيث يقول:

(والمحاربة باللسان في باب الدين قد تكون أنكى من المحاربة باليد..، ولذلك كان النبي ﷺ يقتل من كان يحاربه باللسان، مع استبقائه بعض

من حاربه باليد...، وكذلك الإفساد قد يكون باليد، وقد يكون باللسان، وما يفسده اللسان من الأديان أضعاف ما تفسده اليد)[١].

فتأمل كيف جعل ابن تيمية عدوان الكلمة أضر على الشريعة من عدوان اليد في كثير من الأحيان، ثم قارن ذلك بالعبارة الليبرالية (تكلم لكن لا تمد يدك).

وهكذا أيضاً تجد التأزمات الحديثة مع منظومة التشريعات المخالفة لغلو الحرية في الثقافة الليبرالية، مثل: عقوبة المرتد، وأحكام أهل الذمة، وجهاد الطلب، إلخ.

ومع ذلك كله؛ فكلا الشريحتين، أعني ضحايا الاستبداد السياسي، وضحايا الاستبداد الثقافي، يحتاجان من دعاة الإسلام إلى الرفق والهدوء، وأن يوضحوا لضحايا الاستبدادين كيف يخرجون من هذا الخنوع الذي يعيشونه؟ وكيف يتنفسون الاستقلال الحقيقي المتكامل؟ وكيف يتحررون من كافة أشكال الاستبداد؟ بحيث لا يرضى المثقف المسلم بأن يكون رقيقاً لمستبدٍ سياسي يشرعن أوامره الهرقلية، ولا رقيقاً لمستبد ثقافي يشرعن ثقافته الليبرالية.

وما أكثر ما يكون ضحية الاستبداد غير واعٍ بحاله، يتوهم أنه مستقل وهو يرسف في الأصفاد منذ أزمان.

وأهم وسائل العلاج على الإطلاق: ضخ مفاهيم العزة، والكرامة،

---

(1) ابن تيمية، **الصارم المسلول**، تحقيق الحلواني وشودري، دار رمادي، الطبعة الأولى، (٣/٧٣٥).

والإباء، والشموخ، وقيمة المسلم، ونحو هذه المنظومة المفاهيمية، بحيث يتأبى من نشأ في مثل هذه الثقافة المعتزة الشامخة أن يخنع وينصاع لمستبد سياسي لا يراك أهلاً لأن تشارك في القرار، ويطلب منك أن تمد معاريضك فقط، أو مستبد ثقافي لا يراك أهلاً لأن يكون لك منظومتك التشريعية الخاصة، فيهينك لكي تكون تبعاً له، تؤمن بالحرية الليبرالية والديمقراطية وتؤول نصوص اللّه ورسوله ﷺ لكي تتوافق مع ثقافته الغربية الغالبة.

๑◊๑

▪ **الخضوع المضمر للثقافة الغالبة:**

دعونا نتخيل المشهد التالي: لوجاءنا رجل ينسب نفسه إلى المشيخة والفتيا، وأخذ يردد أن (العبرة بالكتاب والسنة) وأن المرجع الحاكم هو (النص الشرعي) لا غير، فكلامه هاهنا تنظير صحيح لا غبار عليه..

لكن حين جئنا لجرد فتاوى هذا المنتسب للمشيخة وجدناه يفتي في كل المسائل بما يوافق مراد الحاكم المستبد، ولا يخرج عن ذلك قيد شعرة، سواءً كانت المسألة تتعلق بالعقيدة أو أموال الناس أو المسائل السلوكية.. إلخ.

وكلما قال له الناس: أنت لا تتبع النص وإنما تتبع مراد الحاكم المستبد؟ قال لهم: بالعكس؛ أنا أتبع النص، وكل المسائل التي أفتيت بها عندي فيها نصوص شرعية، وكلها أفتيت بها بعد البحث والتأمل والنظرِ في النصوص، وهذا ما أدين اللَّه به، ويجب عليكم إحسان الظن، وأن تبعدوا عن أنفسكم قلق اتباع الحاكم المستبد، واستحضار هذه العلاقة، إلخ.

سؤالي هنا: هل تتوقع أن الناس سيصدقون هذا الشخص؟ وأنه فعلاً لم يكن يتبع هوى الحاكم المستبد في كل هذه المسائل وإنما وافقه عرضاً هكذا؟

هل سيقتنع المتابع أن توافق عامة فتاواه مع مراد الحاكم المستبد إنما وقع اعتباطاً ومصادفةً لا عن ميول مسبقة؟.

بالطبع لن يصدق الناس ذلك، لكن كيف توصل المتلقون إلى التأكيد بأن هذا الشخص ليس مرتبطاً بالنصوص بقدر ما هو مرتبط بمـؤثر خارجي يحمل النصوص عليه؟

الحقيقة أن المتلقي لا يكتشف ذلك من الكلام النظري الذي يـردده هذا الشخص حول اتباع النص، ولا من الفتـوى الواحـدة والاثنتـين، وإنما من مجمل سلوكيات الخطاب.

ماذا يعني هذا؟

هذا يعني أن ما يكشف التوجه الحقيقي للخطاب لـيس (القاعـدة المعلنة نظرياً) ولا (المسألة والمسألتين) ، وإنما تواطؤ المسائل الكثـيرة المنبعثة عن مؤثر واحد، أو المتواردة على غرض نهائي واحد، فهذه هي التي تكشف القواعد الفعلية المضمرة، فالقواعد المتبناة فعلياً تسري في التفاصيل ويستخلصها المتلقون منها فيعرفون أصول الـشخص مـن خلال انبثاثهـا في تطبيقاتـه ومواقفـه، والقواعـد منبثـة في الفـروع كانبثاث الأعصاب في جسم الإنسان.

هل هذا معنى جديد؟ لا، أبداً، فقد نبه المحققـون مـن أهـل العلـم بشكل مبكر عـلى أن كثـرة التطبيقـات تكـشف القواعـد الحقيقيـة للشخص، حتى وإن لم يصرح بها، ومن هذه التنبيهات الرائعة مقولة شيخ غرناطة العلامة الـشاطبي في كتابـه «الاعتـصام» حيـث يقـول

(**ويجرى مجرى القاعدة الكلية كثرة الجزئيات**)[1]، وهذا الاقتباس من عيون تجليات الشاطبي رحمه اللّٰه.

حسناً.. انتهينا الآن من مشهد فقيه الحاكم المستبد، دعونا ننتقل لمشهد آخر:

لو جاءنا شخص ينتسب إلى التجديد الديني وقال لنا: إن مشروعه هو تجاوز التقليد، ونبذ المألوفات التي نسبت للشريعة خطأً، وإعادة فحص الفتاوى الشائعة، وأنه لا عبرة إلا بالنص الشرعي فقط، وأن هذا هو الطريق لنهضة الفقه وبعث التجديد الإسلامي وتقدم الخطاب الديني.

فما رأيكم في هذا الكلام؟

بالنسبة لي شخصياً أرى أن هذا تنظير في غاية الروعة، ولا يستطيع باحث موضوعي كائناً من كان أن يعترض عليه، بل هذا مطلب شرعي أصلاً.

لكن حين جئنا للمواقف الجزئية والفروع والتطبيقات وجدنا هذا الشخص ذاته يحاول أن يميل بالمسائل لموافقة الفكر الغربي والقيم الغربية والثقافة الغربية، أو على الأقل عدم التصادم بها.

فإذا كان الحكم الشرعي يرتطم بتقاليد الثقافة الغربية تطلب له المخارج؛ فإن كان الحديث متكلماً فيه تشبث بتضعيف من ضعفه

---

(1) الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق الشقير والحميد والصيني، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ، (٣/١٤٠).

ولبس عمامة المتشددين في التصحيح، وإن كان الحديث ثابتاً لا مدخل عليه لكن يوجد حديث ضعيف معارض له قفز إلى الحديث المعارض وصار في غمضة عين آخذاً بمنهج المتسامحين في علل الأحاديث ومن أصحاب التصحيح بظواهر الأسانيد.

فإن كان الحديث صحيحاً ولا معارض له؛ نبش التراث بحثاً عن مخالف، فتارة يقول لك: نقل عن ابن شبرمة، وتارة يقول لك نقل عن أبي ثور، وهو لا يعير هؤلاء أصلاً أدنى مرجعية لكن يبحث عن أقرب «مخرج طوارئ»، وصار مجرد وجود الخلاف مبرراً لترك الحكم الشرعي المعارض للثقافة الغربية.

فإن لم يجد مخالفاً في التراث الإسلامي يظهر لك، وإن كان على خجل أحياناً، بعبارات تتحدث عن أن تجربة السلف تجربة عظيمة لكنها «لا تلزمنا» !

أو يبدأ يتحدث عن المقاصد الشرعية، ويبث لواعج الأحزان الفقهية على «القراءة المقاصدية للنصوص»، وقصة الشاطبي الذي ضيعه قومه ولم يفهموه!

وطبعاً، يعني بالمقاصد ليست المقاصد الشرعية كما يعرفها الأصوليون وأهل العلم، وكما قررها الشاطبي ذاته؛ وإنما يعني هؤلاء بالمقاصد تحويل النصوص الجزئية إلى معني سيال لا ينضبط، وغالب من يردد المقاصد في هذا السياق يعنون بالمقاصد تعطيل حجية النصوص الجزئية، ويظن أن هذا هو معنى المقاصد، فتحت لافتة

العدل والرحمة والتيسير يتم اغتيال النصوص الجزئية المخالفة لثقافة الغالب، والعدل الشرعي، والرحمة الشرعية، والتيسير الشرعي، بريئة كلها من هذا التوظيف.

لماذا كل هذا الدوران؟ لأنه تشبع بالثقافة الغربية المهيمنة، وصار يرى بمنظارها، ويحاكم الأمور إليها بشعور، وهو قليل، وبلا شعور، وهو الأكثر.

أنا لا ألوم الغربي أن يقيِّم المسائل طبقاً لما تقرؤه عينه الزرقاء.. لكني ألوم العربي أن يقيم المسائل بعين مزرقة.

حسناً، دعونا نعرض بضعة أمثلة:

طوال تاريخ الإسلام كان فقهاء وقضاة الصحابة والتابعين وأتباع التابعين يعملون بـ «عقوبة المرتد» بلا أية إشكالات جذرية، نابعة من ضغط ثقافة أخرى، ثم بعد تصرم خمسة عشر قرناً تفاجأنا بأن هذا كان خطأً في فهم الإسلام! أي أن الدماء التي حكم فيها قضاة الصحابة والتابعين وأتباع التابعين كانت كلها خطأً، والذي فهم الحكم الشرعي هم مجموعة من المفكرين المعاصرين، اكتشفوا أن الحكم الشرعي الحقيقي هو «حرية المرتد» بلا أية عقوبة، وكان هذا الاكتشاف متزامناً بطريق المصادفة فقط مع غلبة النموذج الليبرالي! هل يمكن أن يوجد باحث موضوعي يصدق هذه القصة؟

وطوال تاريخ الإسلام كان فقهاء الصحابة، والتابعين، وأتباع التابعين، ثم المذاهب الأربعة يتحفظون في العلاقة بين الرجل والمرأة،

وفصلوا كثيراً من أحكام الذرائع فيها، ثم فجأة وفي هذا العصر صارت أحكام المرأة تمثل «أزمة»!.

أمن المعقول أن تكون كل هاتيك القرون ما فهمت حكم اللّه ورسوله وفهمه مجموعة من المفكرين المعاصرين؟!

وهكذا كان فقهاء ومجاهدي الإسلام جميعاً وبلا استثناء يقررون «جهاد الطلب» ويذكرون أحكامه الشرعية، وما فتوح الإسلام وغزوات المجاهدين في أصقاع الأرض إلا جهاد طلب؛ ثم جاءنا هؤلاء وصاروا يتطلبون المخارج لجهاد الطلب.

وهكذا كان فقهاء القرون المفضلة والمذاهب الأربعة يقررون «الحسبة والإنكار» ويذكرون تفاصيل نصوصها وأحكامها الشرعية، ثم بعد كل هذه القرون جاءنا مجموعة من المفكرين وقالوا كل هذا خطأ، وإنما يفرق في المنكر بين التعدي على الآخرين وبين المنكر الشخصي، فالمنكر الشخصي الذي لا يضر الآخرين لا إنكار فيه.

من أين أتيتم بهذا الضابط الجديد في فريضة الحسبة والإنكار؟ هل هذا هو المبدأ الغربي (تنتهي حريتك حين تبدأ حرية الآخرين) ؟

قالوا: معاذ الله؛ بل هي قراءة موضوعية غير تقليدية للنصوص الشرعية!

ما الجديد في عقوبة المرتد، وما الجديد في أحكام المرأة، وما الجديد في أحكام الكافر، وما الجديد في الحسبة والإنكار؟ هل هناك وحي نزل

في القرن التاسع عشر؟ هل هناك أحاديث نبوية جهلها فقهاء الصحابة والتابعون وعرفها هؤلاء؟ ما الجديد ياترى؟

الجميع يدرك وبأبسط ملاحظة أنه لا جديد أصلاً في المعطيات الشرعية، وإنما الجديد هو أن تلك العقول تشبعت بثقافة الإنسان الغربي الغالب وصارت تميل إلى موافقته، وتريد أن تقنع نفسها، وتقنعنا معها، أنها في كل هذه الانحيازات لثقافة الغربي الغالب أنها قراءة تجديدية مستقلة، موضوعية، محايدة، تفتح باب الاجتهاد وبعيدة عن أي مؤثرات غربية.

كل هذه التفاصيل والمسائل التي وليتم وجوهها شطر الذوق الغربي وقعت هكذا اتفاقاً ومصادفةً! أمن المعقول هذا؟

حسناً؛ لو جاءنا هؤلاء وقلنا لهم: أنتم تتبعون الثقافة الغربية ولا تتبعون النصوص الشرعية.

فقالوا لنا: أبداً، هذا ظلم وتجنٍ، بل كل المسائل التي عملنا فيها لنا فيها وجه شرعي، وما حدث من موافقة الفكر الغربي في هذه المسائل فهي موافقة عرضية وليست مقصودة.

فهل ياترى سيصدق الناس ذلك؟ كم من البلاهة نحتاج لنصدق هذه الحكاية؟!

هذا إزراء بالعقول أن نصدق أن أحكاماً وأصولاً شرعية بعد خمسة عشر قرناً تم تغييرها إلى ما يوافق ثقافة الغربي الغالب ويقول لنا

أصحابها أن هذا كان بعد بحث لهم ونظر في النصوص! يالبراءتهم وطيبتهم وهم يدعون ذلك!

بل كل من ظهرت في تطبيقاته هذه الميول علمنا قطعاً أن تحت عمامته قبعة مخفية، ولطالما أخفت المشالح من ربطات عنق.

والمراد أنه إذا جاءنا رجل وسكب علينا مقطوعات لذيذة في تعظيم النص وحجيته، وأنه مقدم على كل الآراء والأذواق والثقافات، ثم كلما جاء لمسألة شرعية مال بمقودها إلى لوحات الحداثة الغربية، تارة بتضعيف لفظ النص، وتارة بتأويل معنى النص، فهاهنا يتبين من كثرة هذه الجزئيات أن لدى هذا الرجل أصلاً بدعياً وهو «تغريب الفقه الإسلامي» ليوافق ثقافة الغالب، حتى لو لم يصرح بهذا الأصل المنحرف؛ بل حتى لو صرح بنقيض هذا الأصل.

وقد نبه القرآن إلى سر هذه المسألة وهي أن الاحتكام للنص ليس مجرد قاعدة معلنة، بل يجب أن يظهر في التطبيقات والفروع، كما يشير القرآن لذلك في قوله تعالى: [أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ] {النساء: ٦٠}.

فهم نظرياً أعلنوا الإلتزام بالنصوص، وعملياً تولوا عنها.

كما نبه القرآن إلى ظاهرة (العلاقة البراجماتية مع النص) وهم أولئك الذين يتمسكون بالنصوص إذا كانت تؤدي إلى أهوائهم، ويتملصون منها إذا عارضت أهواءهم، كما يقول تعالى:

[وَإِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن

لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ] [النور ٤٨ - ٤٩].

فمن أكثر من حمل النصوص والأحكام الشرعية على موافقة الثقافة الغربية الغالبة وعدم مصادمتها؛ علمنا أن هذا أصل خفي عنده يتحكم في تفكيره الفقهي، حتى وإن لم يصرح به، وهذا نظير من لاحظ النـاس عنده كثرة حمل الفتاوى ومعاني النصوص على هوى الحاكم المستبد، فإنهم يعلمون أن هذا أصل مضمر عنـده، حتـى لـو أسـأمهم بكثـرة حديثه أن المنهج عنده هو اتباع النصوص، بل حتى لو صرح هؤلاء بذم هذا الأصل فإن كثرة الفروع كاشفة له.

▪ **مصائر الخضوع للثقافة الغالبة:**

ذكر اللَّه تعالى في كتابه ظاهرة «الكذب على اللــه» في مواضــع كثـيرة جداً، ولا يكثر القرآن من ذكـر أمـر مـن الأمـور إلا انعكاسـاً لأهميتـه القصوى، وكثرة وقوعه وابتلاء الناس به؛ فتثنيـة الآيـات في موضـوع معين؛ إشارة إلهية لنا لنحتفي بالأمر؛ إذ القرآن كـلام الخـالق الخبـير سبحانه، فسائر ما فيه من تصريح، أو تلميح، أو كناية، أو إشـارة، أو مفهوم، أو نظير، أو دلالة أولى، أو ترتيب مأمورات، أو ترتيب منهيات، أو غيرها من أنماط استفادة المعنى وإنتاج الدلالة، فإنها تؤخـذ بعـين الاعتبار ، وهذا هو مقتضى التدبر والادكار.

على أية حال، الآيات التي أشار القرآن فيها إلى ظاهرة «الكـذب عـلى الله» كثيرة جداً، ومن ذلك قوله تعالى مبيناً غاية وغرض من يكذب عـلى اللَّه ألا وهو «إضلال الناس» كما يقول تعـالى: [فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ] {الأنعام:١٤٤}. وقـال سـبحانه مبيناً عاقبة من يكـذب عليـه: [وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَى ٱللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ] {الزمر:٦٠}.

وهذه الآيات معروفة معلومة مشهورة وللَّه الحمد، ولكن كثـيراً مـن الناس يقصر فهمه عن معنى «الكذب على الله»، والواقع أن الكذب عـلى اللَّه له مرتبتان: الكذب على اللَّــه في «الألفـاظ»، والكـذب عـلى اللَّــه في «المعاني» .

وهذان النوعان أشار لهما الإمام ابـن تيميـة بتقـسيم بـديع حيـث

سماهما: «تحريف التنزيل»، و«تحريف التأويل»[1]، فتحريف التزيل يكون في الألفاظ، وتحريف التأويل يكون في المعاني.

فالكذب على الله في الألفاظ، كما في الوضع في الحديث، قد أقام علماء الإسلام لمقاومته «علوم السنة النبوية»، وأما الكذب على الله في المعاني، كما في تأويل الكلم عن مواضعه، فقد أقام علماء الإسلام لمقاومته علمي «العقيدة» و«الفقه».

والكذب على الله في «الألفاظ» ينتشر كثيراً بين «جهلة المتصوفة» فينسبون إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مالم يقله، إما تعبداً لله باختراع الأحاديث لتليين قلوب الناس، وإما شهوة نيل الجاه وبعد الصيت بالتأثير في الموعوظين، فيتكايلون تصنيع النصوص الغريبة المرعبة.

وأما الكذب على الله في «المعاني» فينتشر كثيراً بين النخب المثقفة ومتفقهة التغريب الواقعين تحت سلطة الثقافة الغالبة، حيث يسطون على نصوص الوحي فيفسرونها دون استيعاب لبقية النصوص الشرعية الأخرى، ودون استيعاب لتفسير الصحابة وأئمة التابعين، ودون تفطن لمواضع الاجماع، بل بعضهم يفسر الآيات القرآنية بما يعارض تفسير رسول الله ﷺ لها!.

---

(1) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: د.ناصر عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض، (١/٧٦)

فكثير ممن يطرح قراءات للشريعة والتراث وهو واقع تحت سلطة الثقافة الغالبة يؤول به الأمر تدريجياً أثناء تأويل النصوص إلى نسبة معانٍ ومفاهيم للَّه ورسوله مكذوبة عليهما، وهذه هي الكارثة حقاً.

وهذا واللَّه من أعجب المواضع، فلطالما رأيتهم يقولون عن آية من الآيات القرآنية أن معناها كذا، مع أن في الصحاح والمسانيد المشهورة أن رسول اللَّه فسرها بخلاف ذلك.

وقد أكد القرآن كثيراً على ظاهرة «الكذب على اللَّه في المعاني»، وأبرز تلك الآيات القرآنية التي جرمت الكذب على اللَّه في المعاني من خلال الممارسات التأويلية آيتان: آية «تحريف الكلم» ، وآية «الالحاد في الآيات»، وهما:

قوله تعالى: [يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ] {النساء:٤٦}.

وقوله تعالى: [إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ] {فصلت:٤٠} .

وقد جاء عن ابن عباس بسند صحيح أنه قال الالحاد في الآيات (أن **يوضع الكلام على غير موضعه**)[١] .

ومن تأمل تاريخ «النبوات» علم أن أكثر ضلال المليين ليس من جهة جحد ألفاظ الوحي، وإنما من جهة تأويل معانيه وإخراج ألفاظ الشارع عن معانيها التي أرادها.

---

(١) أخرجه: ابن جرير، **التفسير**(٢٠/٤٤١/٣٠٨١٥)، تحقيق مكتب هجر، الطبعة الأولى.

والتأويل وإحداث المعاني في هذه الأمة يتفاوت كثيراً بين عصر السلف وعصرنا؛ فتأويل أهل البدع في عصور السلف كان أكثره في «الأصول العقدية»؛ كتأويل الصفات الالهية، وتأويل العرش والكرسي، وتأويل القدر، وتأويل البعث والمعاد، وتأويل المعجزات وحقيقة النبوة، إلخ، وإخراج هذه كلها عن حقائقها.

أما الشرائع فقد كانوا معظمين لها، كما كان كثير من الفلاسفة المنتسبين للاسلام يقول أنه لم يطرق العالم ناموس كناموس محمد ﷺ، يعنون به شريعته العملية، وقد نقله ابن تيمية عنهم حيث قال: (**بل اعترف حذاقهم -أي الفلاسفة- بما قاله ابن سينا وغيره من أنه لم يقرع العالم ناموس أفضل من ناموس محمد ﷺ**)[1]، وهذه المقولة تكشف إعجاب الفلاسفة المتقدمين بالمستوى التشريعي في الإسلام، وانكبابهم في التأويل على المستوى العقدي، وسبب ذلك ظاهر، حيث أنهم عاشوا زمن الدولة الإسلامية المنتصرة بنموذجها التشريعي السياسي فلم ينكسروا، وأما الحداثة اليونانية التي انفتحوا عليها فقد كانت عقلية إلهية، لا تشريعية سياسية منتصرة، ولذلك اتزنوا في مستوى التشريع، واضطربوا في مستوى العقيدة.

وأما تأويل وإحداث مبتدعة عصرنا فأكثره في «التشريعات العملية» تحت ضغط الثقافة الغربية الغالبة، حيث تراجع تأويل العقائد

---

(1) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، (١/٣١٧).

والغيبيات، وافتُتِنوا بالتأويلات والمحدثات والبدع في قضايا المصلحة المرسلة، والمقاصد، والحدود الجنائية، والربا، والحجاب، والقوامة، والجهاد، والولاء والبراء، وأحكام الذميين، والحسبة على المنكر، والموقف من المخالف، ومنزلة العلوم الدنيوية، ونحوها من قضايا التشريعات العملية، لحمل نصوص الوحي في هذه المعاني كلها على أن توافق الثقافة الغربية الغالبة، فاخترعوا معاني يهوونها ونسبوها للشريعة، افتراءً على اللَّه وكذباً عليه، عبر بوابة التأويل.

والفريقان كلاهما مبتدعان محدثان في دين اللَّه، ومخترعان لمعانٍ غير شرعية، وهذه حقيقة البدعة، وإنما الفارق الوحيد بينهما: أن المبتدعة في التراث كانوا مبهورين بالحداثة اليونانية، فحاولوا التلفيق بين غيبيات الوحي وغيبيات اليونان.

وأما مبتدعة عصرنا فهم مبهورون بالحداثة الغربية الغالبة، فحاولوا التلفيق بين تشريعات الوحي وتشريعات الغرب.

فاتفقوا في الباعث على رحلة التأويل، واختلفوا في المحطة التي يرومونها.

ومن تأمل حمية السلف وغيرتهم في عصرهم في مقاومة المحدثات والمعاني المخترعة من أن تنسب لدين اللَّه، ورأى تخاذلنا إزاء المحدثات والبدع والمعاني المخترعة التي صارت تنسب للشريعة؛ علم لماذا فضل اللَّه هاتيك القرون، وعلم منزلة الوحي في تلك النفوس.

وفي إشارة مذهلة حين ذكر اللَّه المحرمات في بعض آيات القرآن بدأ بها تصاعدياً؛ فلما بلغ الشرك، وهو أعظمها، ذكر بعده الافتراء على

الله! وهذه إشارة قرآنية لاتخفى في شدة تشنيع التقوّل على الله وهـول خطورته كما قال تعالى في آيات عظيمة:

﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[الأعراف:٣٣].

وقد حذر نبي الله موسى من عاقبة «الافتراء على الله» تحذيراً مـدوياً بأنه مستوجب للاستئصال والإهلاك كما قـال تعـالى: [قَالَ لَهُم مُّوسَىٰ وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ] {طه:٦١}.

وإذا تأمل الباحث كيف أن تطويع الشريعة للثقافة الغالبة يطـوّح بصاحبه في منحدرات الافتراء على الله، أدرك خطورة الأمـر وشـناعته، ووجوب بذل الجهد لمقاومته، والله سبحانه وتعالى غني عـن نـصرتنا لدينه، ولكن ليبلو بعضنا ببعض، ولـيعلم اللـه مـن ينـصره ورسـله بالغيب .

الفصل الأول

استقبال النص

عزل النص عن التجربة البشرية

كثير من الكتاب المتأثرين بضغط الثقافة الغالبة يعانون من مفهوم مضلل أربك كثيراً من تصوراتهم الإسلامية، واكتشفوا أنفسهم في ظل نتائج تورطوا بها لم تخطر على بالهم لحظة الإعجاب الأولى بهذا المفهوم.

وهذه مشكلة «المتوالية الفكرية» حين يتبنى بعض الناس «مقدمات خاطئة» يسارع في تبنيها قبل الاستكشاف المسبق للوازمها، فيحرص على أن يحافظ على اطراده فيها فيلتزم لوازم تنتهك في مصائرها النهائية حدود الوحي.

هذا المفهوم يمكن أن نسميه «تجريد الإسلام»، أي جعل النص فكرة مجردة، ومؤدى كلام هؤلاء أن الإسلام لا يرتبط بأي تجربة بشرية، ويذكرون لذلك عدة مبررات مجازية مثل قولهم: (يجب تخليص النص المقدس من التاريخ غير المقدس) ، وقولهم: (النص مطلق والفهم البشري محدود، والمحدود لايحكم المطلق)، ونحو هذه العبارات التي تراهن في التأثير على القارئ بما فيها من الإجمال الدلالي.

ولكن أين يظهر أثر هذا المفهوم؟ الحقيقة أنه يظهر أثره حين يطلق أحدهم تفسيراً معيناً لحكم من أحكام الوحي يتناقض جذرياً مع فهم الصحابة لهذه الآية أو الحديث. وقد يزداد الأمر سوءاً فيزج

أحدهم بقاعدة ومبدأ تفسيري كامل يترتب عليه مناقضة نمط فهم الصحابة للإسلام، فتتسلسل الفروع المخالفة لهدي الصحابة عبر هذا المبدأ التفسيري، وبعض هؤلاء يمارس ذلك ليس بسبب جهل علمي، بل بسبب «هوى مسيطر» فمثل هذا تعتبر مناقشته علمياً ضرب من العبث وامتهان للعلم ذاته، فمثل هذا الجنس من الناس يحتاج إلى صدمة تأهيل إيماني تعيد إليه توازنه العقلي.

لكن ثمة شريحة أخرى صادقة وباحثة عن الحق تتوهم فعلاً أن فكرة «اتباع من سلف» في فهم الإسلام إنما هي فكرة معاصرة وليس عليها دليل، فمثل هؤلاء بحاجة فعلاً إلى الرفق العلمي بهم وتزويدهم بالمعطيات الشرعية التي أسست مفهوم «مرجعية السلف».

وسأشير هاهنا لبعض هذه المعطيات، حيث يقول تعالى:

[وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ] [التوبة:١٠٠]. فلو لم يكن هدي سابقي الصحابة محلاً للاتباع لما أثنى على من اتبعهم بهذه الصفة، فأثنى على من اتبع تجربة بشرية سابقة.

ويقول تعالى أيضاً: [وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ] [النساء:١١٥].

ولو لم يكن لاتباع سبيل المؤمنين معنى إضافي في مزيد توضيح الهدى لما ذكره، وسبيل المؤمنين يعرف من خلال تجربتهم البشرية، فانظر كيف ذمهم على عدم اتباعهم تجربة بشرية سابقة.

وباللَّه عليك؛ امنح شيئاً من التركيز في مثل هذا التوصيف: فإنه لما قال سبحانه: [ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ] {الفاتحة:٦}، زاد على ذلك بوصفٍ كاشفٍ فقال: [صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ] {الفاتحة:٧}.

فلم يقتصر تعالى على الوصف المجرد لـ «الصراط المستقيم» بل زاد على ذلك بأن ربطه بتجربة بشرية وهي تجربة «الذين أنعم اللَّه عليهم».

وتدبر ما هو أعجب من ذلك كله، وهو أن اللَّه اختار أن يودع هذا المعنى أعظم سور القرآن على الإطلاق وهي سورة الفاتحة، وجعلنا نردد هذا المعنى مرات عديدة يومياً خلال الصلوات.

ومن البدهي أن تعيين فضلٍ خاص في السورة القرآنية، وتشريع ترديدها يومياً؛ أن هذا ليس قراراً اعتباطياً معزولاً عن حيثيات ضمنية، تعالى اللَّه عن ذلك، بل هذا مبني على معطيات معينة تتضمنها السورة ذاتها، وهذا متفرع عن الأصل الكبير الغزير الفروع والتطبيقات وهو «التعليل في الأفعال الإلهية» وأن مشيئة اللَّه مرتبطة بعدله وحكمته، والمراد أن الفضائل الصحيحة الثابتة للسور من أهم مصادر استكشاف الأولويات المفاهيمية القرآنية.

وتبعاً لذلك فإن النبي ﷺ حين شرح افتراق الناس في فهم الإسلام بين الطريقة الصحيحة فقال: (**هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي**)[1].

بل جعل النبي نموذج الصحابة «ضمانة دينية» للمجتمع المسلم فقال في «صحيح مسلم»: (**أصحابي أمنةٌ لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون**)[2]، وقال ﷺ في الحديث الشهير: (**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين**)[3].

وهذه دعوة صريحة لمراعاة تجربة بشرية سابقة في فهم الإسلام، وتسميتها «سنة» بكل ماتحملة هذه الكلمة في السياق المحمود من ثقل ديني.

والمراد أن المتأثرين بضغط الثقافة الغالبة الذين يرددون أن الإسلام لا يرتبط بأي تجربة بشرية تبنوا مسلمة خاطئة كلياً؛ بل الله سبحانه وتعالى أمرنا أمراً صريحاً واضحاً بأن نتبع هدي سلفنا من أصحاب محمد ﷺ ومن تبعهم بإحسان.

ويترتب على ذلك أن كل مبدأ كلي في فهم الإسلام، أو فهم جزئي خاص لآحاد الأحكام، يتناقض مع طريقة الصحابة وما تواطؤوا عليه؛ فهو انتهاك لمبدأ قرآني صريح ينظم أسلوب تعاملنا مع سؤال تفسير الإسلام.

---

(1) أخرجه: الطبراني، المعجم الأوسط، (٤٨٨٦)، من حديث أنس بن مالك.

(2) أخرجه: مسلم(٢٥٣١) من حديث بي موسى الأشعري.

(3) أخرجه: الترمذي(٢٦٧٦)، أبو داود(٤٦٠٧)، وابن ماجه (٤٣) وغيرهم، من حديث العرباض بن سارية.

وبعض الكتاب لديه إشكالية أخرى وهو أنه يقول (لا يمكن أن يكون نموذج الصحابة له مرجعية؛ لأن الكل يدعيه من شتى الطوائف) !.

وهذا بصراحة كلام سطحي، فإن من بدهيات العقل أن «الاختلاف في الدليل لا يسقط دليليته»، بمعنى هل يمكن أن نقول: النص كل الطوائف تدعيه، فلا حجة فيه؟! أو أن نقول: العقل كل الطوائف تدعيه، فلا حجة فيه؟!

لن يوجد عاقل يقول ذلك، وإلا كان سفسطة، بل سنقول قطعاً: حتى لو اختلف الناس في فهم النص والعقل واللغة والقياس إلخ، فهذا لا يسقط مرجعيتها، بل «الرهان على البرهان» فاعرضوا فهمكم في هذه الأدلة، ونعرض فهمنا، والأسعد بالدليل هو الأسعد بالصواب.

وهكذا في قضية «اتباع الصحابة ومن تبعهم بإحسان»، فحتى لو ادعتهم بعض الطوائف الضالة، سواء كانت طوائف عقدية تراثية، أم طوائف فكرية معاصرة مخالفة لأهل السنة؛ فإن الرهان على البرهان، وإذا عرضت آثار أصحاب محمد -عليهم رضوان الله- تبين فعلاً من هو الأتبع لها، وطارت الدعاوى والشعارات.

وينبوع الإحداث في دين اللَّه كله ناشئ بسبب «ضعف تعظيم السلف» في عمق علمهم وكمال ديانتهم، كما أن صحة تدين المرء واهتدائه في دين اللَّه فرع عن تعظيم السلف واعتقاد كونهم أكمل منا ديناً وعلماً.

تأمل في جمهور الطوائف الكلامية التراثية الضالة اليوم، تجدهم يرددون أن (كلام السلف أسلم وكلام الخلف أعلم وأحكم).

وتأمل في كلام الطوائف الفكرية المعاصرة المسترِقّة لسلطة الثقافة الغالبة تجد أحسنهم قولاً يقول (تجربة السلف غنية وناجحة، لكن لا تلزمنا!) أما فجّار هذه الطوائف فيعتقدون أن السلف (دراويش).

كيف تشهد عشرات النصوص القرآنية ومئات الأحاديث النبوية بكمال اهتداء الصحابة، وبخيرية القرون المفضلة، ومع ذلك يكون من بعدهم أبصر بدين اللَّه منهم؟! كيف يكونون أكمل اهتداء لكنهم أجهل من غيرهم؟! كيف يكون هذا في العقل؟!

أليس كمال الهداية فرع عن كمال العلم؟! وهل يكون كمال الهداية مع الجهل؟!

حسناً؛ إذا كان أصحاب رسول اللَّه معلمهم وشيخهم وأستاذهم هو الرسول نفسه ﷺ الموحى إليه، فكيف يكون معلموكم أصح من تعليم رسول الله؟! هذا طعن في كمال قيام النبي بأمانة تعليم الكتاب والحكمة.

والتابعون معلموهم أصحاب رسول اللَّه، فكيف يكون معلموكم أصح من معلمين تخرجوا على يدي رسول اللَّه ﷺ؟! وهكذا فيمن بعدهم.

لنتأمل ملاحظة ابن تيمية هذه: (**وإنما يوجد تعظيم السلف عند كل طائفة بقدر استنانها وقلة ابتداعها**)[1]، فهذه ملاحظة صحيحة بلا ريب من رجل خبر الطوائف بدقة، فكل طائفة تقترب من الاهتداء في دين اللَّه بقدر قربها من السلف، وتبتعد بقدر بعدها عنهم.

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (١٥٦/٤).

وتأمل كيف يلاحظ ابن تيمية أن مـؤدى اعتقـادهم الحقيقـي هـو اعتقاد أن السلف كانوا كالدراويش، أو الصالحين من العوام، لكن لـم يكونوا في غاية الدقة العلمية، كما يقول في «الفتوى الحموية الكبرى»:

(اعتمدوا على أمور عقلية ظنوها بيناتٍ وهي شبهاتٌ، والسمع حرفـوا فيه الكلام عن مواضعه، فلما انبنى أمرهم على هاتين المقدمتين الكفريتين كانت النتيجة: استجهال السابقين الأولين، واستبلاههم، واعتقـاد أنهـم كانوا قوماً أميين بمنزلة الصالحين من العامة؛ لم يتبحروا في حقائق العلم باللَّه، ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي)[1].

باللَّه عليك فتش في كـلام الطوائف البدعيـة التراثيـة، وفي كـلام الطوائف الفكريـة المسترقّة للثقافـة الغالبـة اليـوم، تجـدهم غالبـاً يعتقدون أن السلف كانوا بمنزلة (صالحي العامـة) وليسوا أدق مـن المعاصرين في تفسير النصوص، بل بعضهم يصرح ويقـول: (تطـورت العلوم الانسانية وصرنا أدق من السلف في فهم النصوص)!.

فـصار مـؤدى كلامهـم أن هـؤلاء الـذين درسـوا اللـسانيات والهرمنيوطيقيا وفلسفة اللغة والنقد الأدبـي -وهـذه أصـول علـوم الدلالة في الفكر الغربي- أفقه في معنى القرآن والحديث من أبـي بكـر وعمر وابن عباس وابن مسعود، فأي زندقة في دين اللَّه أكثر من ذلك؟!

ومن أعجب استدلالات ابن تيمية أنه لما ناقش مقولة ابن سينا التي

---

(١) ابن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، تحقيق: حمد التويجري، دار الصميعي، الطبعة الثانية، ١٤٢٥ هـ (ص:١٩٠).

لمز فيها الصحابة بضعف عقولهم وعظم فيها الفلاسفة حين قال ابن سينا: (**فإن المبرزين المنفقين لياليهم وأيامهم وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم بسرعة الوقوف على المعاني الغامضة؛ يحتاجون في تفهم هذه المعاني إلى فضل إيضاح وشرح وعبارة؛ فكيف غُتْم العبرانيين وأهل الوبر من العرب ؟!**)(١).

فنقل ابن تيمية هذه العبارة في كتابه «درء التعارض»، ورد عليها رداً مطولاً ظهرت فيه آثار الغيرة والحمية للصحابة، ثم عقب بعد أن انتهى من الرد بأن هذه الشدة إنما كانت في مقابلة هذا التطاول من ابن سينا، ومن أجمل ما في رد ابن تيمية على عبارة ابن سينا هذا الاستدلال حيث يقول:

(**وكل أحد يعلم أن عقول الصحابة والتابعين وتابعيهم أكمل عقول الناس، واعتبر ذلك بأتباعهم، فإن كنت تشك في ذكاء مثل مالك، والأوزاعي، والليث بن سعد، وأبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن، وزفر بن الهذيل، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم، وأبي عبيد، وإبراهيم الحربي، وعبد الملك بن حبيب الأندلسي، و البخاري، و مسلم، وأبي داود، وعثمان بن سعد الدارمي، بل: ومثل أبي العباس بن سريج، وأبي جعفر الطحاوي، وأبي القاسم الخرقي، وإسماعيل بن إسحاق القاضي، وغيرهم من أمثالهم، فإن شككت في ذلك: فأنت مفرط في الجهل أو مكابر؛**

---

(١) ابن سينا، **الرسالة الأضحوية**، تحقيق د.حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ (ص: ١٠١).

فانظر خضوع هؤلاء للصحابة، وتعظيمهم لعقلهم وعلمهم، حتى أنه لا يجترئ الواحد منهم أن يخالف الواحد من الصحابة، إلا أن يكون قد خالفه صاحبٌ آخر، وقد قال الشافعي في «الرسالة»: أنهم فوقنا في كل عقل وعلم وفضل ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا)[1].

والمراد أن تعظيم السلف والاهتداء بفهمهم للنص دلت عليه النصوص الشرعية، وغالب أسرى الثقافة الغالبة لا يتفطنون لآثار إسقاط هذا الأصل الجوهري.

---

(1) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ (٥/٧٢-٧٣).

توظيف مفهوم الوسطية

في خطابنا الثقافي المحلي هناك استنزاف مكثف ومفاجئ لمفهوم «الوسطية»، ففي حقبة زمنية واحدة قصيرة رأينا منتديات إلكترونية نشأت باسم (الوسطية) ومقالات صحفية كثيرة تتحدث عن الوسطية، ورأينا من يستصرخ العلماء لبث وإشاعة خط الوسطية في الدين! وصار من المألوف أن تسمع وصفًا لأحد دعاة الفضائيات أنه (شيخ وسطي)، بل رأينا أعمالًا فنية تحاول تجسيد هذا الطلب وأن "الوسطي بلا وسطية"، وأعلن أحد كراسي البحوث إطلاق مشروع ضخم باسم «موسوعة أبحاث الوسطية».

حسناً .. أين المشكلة ؟!

المشكلة أن «الوسطية» في القرآن ليست وسطية واحدة، بل هي وسطيتان: وسطية مطلوبة، ووسطية مرفوضة.

فمن «الوسطية المطلوبة» في القرآن ذلك الدعاء القرآني المبهر الذي ندعوا به يومياً عشرات المرات: [ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ] {الفاتحة:٦- ٧}.

فانظر بالله عليك، كيف ترسم هذه الآية خط [ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ] وسطاً بين مسار [ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ] ومسار [ٱلضَّآلِّينَ] .

ولذلك استحقت هذه الأمة الوصف القرآني المشرف: [وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا] {البقرة:١٤٣}.هذا من حيث الإسلام كله، أما من حيث شرائع الإسلام التفصيلية فإن اللَّه لما ذكر الصلاة قال: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا] {الإسراء:١١٠}.

فجعل ابتغاء السبيل بين «الجهر» و «المخافتة» وسطية مطلوبة. وحين ذكر اللَّه النفقة قال: [وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا] {الفرقان:٦٧}.

فجعل النقطة الوسط بين الإسراف والتقتير [قَوَامًا] أي: وسطية مطلوبة.

وهناك الكثير من شواهد الوسطية المطلوبة في القرآن، لكن هل هذا كل شيء؟ هل هذه هي الوسطية في القرآن؟

لا، ثمة لون آخر من الوسطية شرحه القرآن أيضاً، يجهله، أو يتغافل عنه، كثير من المأسورين لسلطة الثقافة الغالبة.

فإن اللَّه تعالى لما ذكر أصحاب محمد ﷺ وخصومهم، ذكر طائفة أخرى من الناس أرادت أن تنتهج منهج «الوسطية» بين الفريقين، فقال تعالى عن هذه الوسطية المرفوضة [مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ] {النساء:١٤٣}.

وهؤلاء أصحاب «الوسطية المرفوضة» تجدهم دوماً يحاولون أن يحسنوا العلاقات مع أهل الحق وخصومهم، أو كما يقولون بلغتهم المفضلة (نبني جسور العلاقات مع جميع الأطراف)، كما قال تعالى عن

هذا المظهر من مظاهر وسطيتهم: [سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأۡمَنُوكُمۡ وَيَأۡمَنُواْ قَوۡمَهُمۡ كُلَّ مَا رُدُّوٓاْ إِلَى ٱلۡفِتۡنَةِ أُرۡكِسُواْ فِيهَا] {النساء:٩١}.

الطريف في الأمر أن هؤلاء الوسطيين تلعب بهم «النفعية» «والبراجماتية» إلى مداها الأقصى، فإن كان النفوذ لأصحاب الدعوة كانوا معهم، وإن كان النفوذ لخصوم الدعوة كانوا معهم، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمۡ فَإِن كَانَ لَكُمۡ فَتۡحٞ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓاْ أَلَمۡ نَكُن مَّعَكُمۡ وَإِن كَانَ لِلۡكَٰفِرِينَ نَصِيبٞ قَالُوٓاْ أَلَمۡ نَسۡتَحۡوِذۡ عَلَيۡكُمۡ وَنَمۡنَعۡكُم مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ {النساء:١٤١}.

ووجد في عصر النبي ﷺ من كفر بالكتب السماوية كلها، ووجد فيها من آمن بها كلها، ووجد الفريق الثالث وهو من توسط بين الفريقين، فآمن ببعض كلام اللّه وترك البعض الآخر، فهل كانت هذه وسطية محمودة؟

لقد ندد القرآن بهذه الوسطية بكل وضوح فقال: [أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖ] {البقرة:٨٥}.

ربما كان اللافت فعلاً أن القرآن استعمل هذه الصيغة [بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلٗا] في كلا نوعي الوسطية، فجعل مرة ابتغاء السبيل بين الأمرين «وسطية مطلوبة»، وجعل مرة أخرى ابتغاء السبيل بين الأمرين «وسطية مرفوضة».

ففي المرة التي استخدم فيها (ابتغاء السبيل بين الأمرين) في الوسطية المطلوبة يقول تعالى: [وَلَا تَجۡهَرۡ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتۡ بِهَا وَٱبۡتَغِ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلٗا] {الإسراء:١١٠}.

وفي المرة التي استخدم فيها (ابتغاء السبيل بين الأمرين) في الوسطية المرفوضة يقول تعالى: [وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا] {النساء:١٥٠}.

حسناً .. ماهو الفرق إذن بين هاتين الوسطيتين في القرآن؟

الحقيقة: أن الوسطية المطلوبة في القرآن تجدها دوماً «حق بين باطلين»، أما الوسطية المرفوضة في القرآن فتجدها دوماً «وسط بين الحق والباطل».

فهؤلاء الذين ينادون دوماً بالوسطية الدينية، والوسطية في فهم الإسلام، إن كانوا يعنون بالوسطية وسطية «أصحاب محمد» في تفسير النص، والموقف من العلوم المدنية، والموقف من الكافر، ودور المرأة، وضوابط الحريات الشخصية، إلخ، فهذه وسطية مشكورة محمودة.

أما إن كان المراد التوسط بين منهج أصحاب محمد ﷺ، والفكر الغربي الغالب، فهذه وسطية مردودة مذمومة، وقد سبق أن شرح القرآن نظيرها فقال:

[مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ] {النساء:١٤٣}.

والمراد أن المسجونين في معتقلات الثقافة الغالبة يجعلون تحريف الأحكام الشرعية لتكون وسطاً بين فهم السلف والفكر الغربي؛ يجعلون ذلك هو الوسطية المحمودة التي جاء بها القرآن، والواقع أن هذه هي الوسطية المردودة التي ذمها القرآن.

❀◊❀

تقـنية التبعيض

كنت مرة أتأمل الاتجاهات الفكرية المعاصرة الراضخة تحت هيمنة الثقافة الغالبة، والمخالفة لمنهج أهل السنة في التلقي والاستدلال، وأحاول أن أستكشف: هل يمكن الوصول إلى تعيين «تقنية ذهنية مشتركة» تسببت في خلق الفارق بين كل هذه الاتجاهات الفكرية وبين أهل السنة؟

بمعنى محاولة لاستخلاص «كلي» إن وجد طبعاً، يتيح لنا الفهم بشكل أفضل (الفارق الجوهري في عملية تشكيل المعرفة بين مدارس الثقافة الغالبة وأهل السنة)، فحين نتصفح الجزئيات يمكن أن نصل غالباً إلى كليات دفينة فيها الكثير من الطرافة العلمية.

حسناً.. ما هي أولاً «المدارس الفكرية» المخالفة لأهل السنة في نمط فهم الإسلام؟

يمكن القول بشئ من التجوز طبعاً: أن المدارس الفكرية المخالفة لمنهج أهل السنة اليوم بحسب ما شاهدته في بيئتنا المحلية هم أربع اتجاهات (العلمانيون، الليبراليون، التنويريون، اليساريون).

وقد لاحظت وربما غيري لاحظ غير ذلك أن هذه الطوائف الأربع يجمعها قاسم مشترك فكري واحد، أو آلية فكرية مشتركة؛ هي التي تسببت في مفارقتها لأهل السنة في نمط فهم الإسلام، ويمكن أن نسمي

هذا (الميكانيزم) العقلي الذي تشتغل بواسطته كل هذه الطوائف الفكرية الأربع: «تجزئة الوحي».

ولماذا يكون هذا الجهاز التفسيري (أعني تجزئة الوحي) هو الذي سيساعدنا بشكل ناجع على فهم هذه الطوائف الفكرية الأربع ؟

الحقيقة أنني أن وجدت هذا المنظار التأويلي (أعني: تجزئة الوحي) يزودنا بإجابة منطقية وعقلانية تفسر لنا أغلب قسمات تلك التيارات، ولنتناول بعض الأمثلة.

فالطائفة الأولى «العلمانيون»، وأعني طبعاً العلمانية المنتسبة للإسلام، وليست العلمانية اللادينية، فتجدهم يحفلون كثيراً بنصوص «ابتناء العلوم المدنية على الاجتهاد البشري»، ولذلك لا تكاد تجد علمانياً عربياً إلا ويحفظ عن ظهر قلب حديث التأبير: (**أنتم أعلم بأمر دنياكم**)[1]، لكنهم ينفرون من نصوص تحكيم الشريعة في الأمور المنصوصة.

فتجده أخذ بعض الشريعة وترك بعضها، ونتيجة لكونه أخذ بعض الشريعة يصنع لنفسه راحة ضمير بأنه ولله الحمد منتسب للإسلام، وأنه ليست المشكلة في الإسلام وإنما في الإسلاميين الرجعيين!

والطائفة الثانية «الليبراليون» فتجدهم يحفلون كثيراً بأي نصوص شرعية تتحدث عن الحريات العامة، ومشاركة المرأة في المجتمع، لكنهم يتبرمون بأي نصوص قرآنية أو نبوية تأمر بالنهي عن المنكر، أو معاقبة المخالف للشريعة، أو أي نص قرآني في إقصاء المخالف.

---

(١) أخرجه: مسلم (٢٣٦٣) من حديث عائشة وأنس.

وتجدهم حين يبثون تباريحهم بين بعضهم يقولون لأنفسهم نحن معجبون جداً بالإسلام، والإسلام دين حضاري، لكن المشكلة في الإسلامويين الإقصائيين!

والطائفة الثالثة: «التنويريون» وتجدهم يتغنون كثيراً بنصوص العمران المادي للدنيا واستفادة النبي ﷺ مما عند الأمم الأخرى. ولا تجد تنويرياً إلا وهو يبدأ حديثه ويختمه بآية [وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا]، لكنهم يتضايقون من نصوص تعظيم التوحيد، توحيد الشعائر وتوحيد التشريع، وأنه أعظم المطالب الإلهية، ونصوص «وسيلية العلوم المدنية» وأنها وسيلة لإظهار الهدى ودين الحق على الدين كله، فتحمد بقدر ما أدت لغايتها، ونصوص التزهيد في الدنيا بالنسبة للآخرة.

فإذا تحدثوا عن الإسلام قالوا: الإسلام دين الحضارة، ولامشكلة فيه، وإنما المشكلة في العقلية السلفية المتحجرة!

والطائفة الرابعة: «اليساريون» وهؤلاء اليساريون يشعرون بنشوة حقيقية حين تتلى عليهم آيتي الشورى، وآيات مقاومة موسى لاستبداد فرعون، وإنكار شعيب على قومه مظالم الأموال، وكل اليساريين ينقلبون محدثين نيسابوريين! يروون لك حديث (**سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجلٌ قام إلى إمامٍ جائرٍ فأمره ونهاه فقتله**)[1] .

لكنهم ينفرون نفوراً شديداً من النصوص المعظمة للعقيدة، والفروع الفقهية، ويرون فيها تشتيتاً للتركيز على القضايا الحيوية

---

(١) أخرجه: الحاكم ، المستدرك، (٣/١٩٥)، وهو في «السلسلة الصحيحة»(١/٦٤٨)(٣٧٤)..

للمجتمع، وتتنغص سعادتهم إذا سمعوا آيـة: [أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ] {النساء:٥٩}، ويتهكمون ببجاحة مدهشة ضد أحاديـث «البخـاري ومـسلم» في تحـريم الخـروج المـسلح، ووجـوب الطاعـة بـ«المعروف».

فانظر كيف أن العلمانيين اختزلوا الإسلام في حرية الاجتهاد المـدني، والليبراليين اختزلوا الإسلام في الحريات العامة، والتنـويريين اختزلـوا الإسلام في قضايا الحضارة والعلوم المدنية، واليساريين اختزلوا الإسلام في الاحتجاج السياسي.

فهؤلاء كلهم تجد غالب ما يثبتونه ويريدونه أنه من الإسـلام فعـلاً، فالمشكلة ليست فيما يطلبون، وإنما المشكلة فيما ينفون من تـشريعات الإسلام.

وإذا فحصت الحاضر والغائب من القيم في هـذه الاتجاهـات الأربـع وجدت كل طائفة منها تأثرت بقبضة أذرعة الثقافـة الغالبـة، لكـنهم يختلفون في كمية الشّعَب التي أخذتها كل طائفة مـن مخـزن الثقافـة الغالبة.

وأما أهل السنة والجماعة فلهم منهج مغـاير، فـلا يتـأثر أخـذهم وردهم من النـصوص بـنمط تـأثرهم بالثقافـة الغالبـة كمـا تفعلـه الطوائف الفكرية المعاصرة، بـل مـنهج أهـل الـسنة هـو «اسـتيعاب الوحي»، أي استيعاب خلاصة توازنـات النـصوص، فتجـدهم أخـذوا بقاعدة ابتناء العلوم المدنية على الاجتهاد البشري، لكن وازنوها بقاعدة تحكيم الشريعة في المنصوص.

وأخذوا بقاعدة الحريات العامة، لكنهم وازنوها بقاعدة الإنكار والاحتساب.

وأخذوا بقاعدة دور المرأة في الحياة العامة، لكنهم وازنوها بقاعدة التحفظ والاحتياط في العلاقة بين الجنسين.

وأخذوا بقاعدة وجوب السعي لامتلاك الحضارة والمدنية، لكنهم وازنوها بقاعدة أولوية التوحيد والفرائض، وقاعدة التزهيد في الدنيا مقابل الآخرة.

وأخذوا بقاعدة الإنكار السياسي العلني، لكنهم وازنوها بقاعدة تحريم الخروج المسلح، ووجوب الطاعة بـ«المعروف» .

كلما تأملت الفرق بين تقنية «تجزئة الوحي»، ومنهج «استيعاب الوحي» تكشف لي من جديد اختراق هذا الفارق (الإبستمولوجي) لأدق تفاصيل الفروق بين الطوائف الفكرية وبين أهل السنة.

وكم هو طريف أن نتذكر أيضاً؛ أن هذة التقنية، أعني تجزئة الوحي، لا تقدم إجابة على سؤال المدارس الفكرية المعاصرة فقط، بل حتى الطوائف العقدية التراثية ستجد أن هذا التقنية هي حجر الرحى في بنائها المعرفي.

فالمخالفون لأهل السنة في باب الصفات الإلهية مثلاً، تجد فيهم «المعطلة» (المعتزلة والأشاعرة والماتريدية) وتجد جوهر إشكالهم هو أنهم أخذوا بنصوص التنزيه وتركوا نصوص الإثبات، و«الممثلة» أخذوا بنصوص الإثبات وتركوا نصوص التنزيه .. لكن «أهل السنة» أخذوا بكلا المعطيين الشرعيين انعكاساً لمبدئهم في «استيعاب الوحي».

والمخالفون لأهل السنة في باب القدر، تجد فيهم «القدرية» (النفاة) وهؤلاء أخذوا بنصوص الاختيار والإرادة البشرية وتركوا نصوص الإرادة الإلهية، وفيهم «لجبرية» وهؤلاء أخذوا بنصوص الإرادة الإلهية وتركوا نصوص الإرادة البشرية، ولكن أهل السنة أخذوا بكلا المعطيين الشرعيين.

وهكذا بقية أبواب العقيدة والتصورات في ذات اللَّه والغيبيات، وفي استخلاص كلي رائع للإمام ابن تيمية حدد فيه هذه المعالم، وذلك في رسالته «العقيدة الواسطية» الشهيرة لما ذكر نصوص القرآن، ثم نصوص السنة، في إثبات الصفات؛ عقب عليها بتلخيص مكثف رائع لموقف أهل السنة والجماعة في «خمسة أبواب عقدية» يعتمد هذا التخليص على مرتكز ضمني وهو الفرق بين «تجزئة الوحي» و «استيعاب الوحي»، حيث يقول أبوالعباس ابن تيمية في الموضع المشار إليه:

(بل أهل السنة هم الوسط في فرق الأمة، كما أن الأمة هي الوسط في الأمم، فهم وسط في «باب صفات الله» سبحانه وتعالى بين أهل التعطيل الجهمية، وأهل التمثيل المشبهة، وهم وسط في «باب أفعال الله» بين الجبرية والقدرية وغيرهم، وفي «باب وعيد الله» بين المرجئة، والوعيدية من القدرية وغيرهم، وفي «باب أسماء الإيمان والدين» بين الحرورية والمعتزلة، وبين المرجئة والجهمية، وفي «أصحاب رسول الله» بين الرافضة والخوارج)[١].

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (٣/١٤١).

لو حاولت أن تفهم سر هذا التوسط في هذه الأبواب العقدية الخمسة، وما الذي أملى على بقية الفرق مساراتها العقدية، لاكتشفت أنك تعود إلى قضية الفارق بين «تجزئة واستيعاب الوحي» .

ولكن لماذا اشتركت المدارس الفكرية المعاصرة مع الطوائف العقدية التراثية في ذات الأساس الإبستمولوجي؟ الحقيقة أن سر المسألة يكمن في مشاركة عامل الارتهان لسلطة الثقافة الغالبة كما سبق إيضاحه، فعامة الطوائف العقدية التراثية ذابت أمام نفوذ الثقافة اليونانية/العقلية والثقافة الهندية/الروحانية، والمدارس الفكرية المعاصرة ذابت أمام نفوذ الثقافة الغربية، والفرق في كمية الشعب التي أخذتها كل فرقة من الثقافة الغالبة التي عاصرتها.

ومن المظاهر الخطرة في هذه المدارس الفكرية الأربع (العلمانيون والليبراليون والتنويريون واليساريون) ما يمكن تسميته حالة «الإيمان المشروط»، فهم مؤمنون بالإسلام، ومؤمنون بالوحي، بل بعضهم سيندهش لو شككت في إيمانه! لكنهم كلهم تقريباً يؤمنون بالنص القرآني أو النبوي الذي ينسجم فقط مع منظومتهم الفكرية (الآيديولوجية)، ويتسلطون بالمكابرة التأويلية على كل نص يهدد هرم أولوياتهم الفكرية.

فالواحد منهم إذا ناقشته وذكرت نصاً ينسجم مع ما يريد تراه متهللاً مستبشراً يستزيدك، فإذا ذكرت نصاً إلهياً لا ينسجم مع منظومته تغير ذلك التعامل، فأي إزراء بالله سبحانه وتعالى أن يجعل المخلوق حكم خالقه رهن هواه ومنظومته الفكرية؟! ألهذه الدرجة يضمر تعظيم الله في القلوب؟!

أليس هذا «الإيمان المشروط» يشبه حال ذلك الفريق الذي حكى اللّه سبحانه نمط تعاملهم مع الرسول ﷺ حيث يقول تعالى:

[وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُم مُّعۡرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلۡحَقُّ يَأۡتُوٓاْ إِلَيۡهِ مُذۡعِنِينَ] {النور:٤٨-٤٩}.

أليس هذا «الإيمان المشروط» يشبه أيضاً حال تلك الطائفة التي حكى اللّه مقالتها: [يَقُولُونَ إِنۡ أُوتِيتُمۡ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمۡ تُؤۡتَوۡهُ فَٱحۡذَرُواْ] {المائدة:٤١}.

ما فرق هذه الحال عن تلك الحال؟!

تجزئة الوحي أو تقنية التبعيض ليست ظاهرة جديدة بتاتاً؛ وإنما هي ظاهرة كشف الوحي لنا عنها مبكراً، حين قال تعالى: [أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖ] {البقرة:٨٥}، وقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴾{النساء:١٥٠} .

وقد رصد الإمام ابن تيمية ظاهرة الإيمان المشروط وبيّن مخالفتها لأصل الإسلام، حيث يقول:

(ففي الجملة: لا يكون الرجل مؤمناً حتى يؤمن بالرسول إيماناً جازماً ليس مشروطاً بعدم معارض، فمتى قال «أؤمن بخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره» لم يكن مؤمناً به. فهذا أصل عظيم تجب معرفته، فإن هذا الكلام هو ذريعة الإلحاد والنفاق)[1].

---

(1) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ (١/١٧٨)

بل أوضح الإمام ابن تيمية أن صاحب هذه الحالـة يتـدهور إيمانـه تدريجياً ولا يمكن أن يبقى متديناً، كما يقول الإمام ابن تيميـة: (**ولهـذا تجد من تعود معارضة الشرع بالرأي لا يستقر في قلبه الإيمان**)[1]

وحصيلة هذا التحليل أن المدارس الفكرية التي انزلقت في فخ الثقافة الغالبة تجدها كلها تستعمل تقنية التبعيض في تعاملها مـع نـصوص الوحي، وبذلك تحقق لنفسها شيئاً من الطمأنينة الداخليـة بأنهـا مـا زالت تتصل بسبب إلى الإسلام، وأنها تنطلق من الإسلام، وأن مـشكلتها ليست مع الإسلام، ونحو هذه التضميدات العاطفية لمـشاعر الانـشقاق المنهجي.

٭٭٭

(1) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، (١/١٧٨)، مرجع سابق.

قطعنة الشريعة

بسبب كون الثقافة الغالبة ستصطدم حتماً ببعض المعطيات الشرعية فقد راجت بين المدارس الفكرية المعاصرة آليات التقليل والتخلص من المعطيات الشرعية، وأحد هذه الآليات الرائجة فكرة «حصر الشريعة في قطعي الثبوت والدلالة»، وسبب رواج هذه الفكرة هو ما فيها من الاصطلاحات الأصولية التي مرّر فيها المحرفون حمولتهم الفكرية الفاسدة.

فتلاحظ أن كثيراً من التيارات الفكرية التي امتهنت شرعنة مفاهيم الثقافة الغالبة يمر كلامهم بمقدمات فاسدة يفضي بعضها إلى بعض، فيبدؤون بالقول بأنه لا إنكار إلا في القطعيات، ثم ينتقلون للقول أنه لا مانع من تغيير كل حكم شرعي ما لم يكن قطعياً، ثم ينتقلون لتضييق مفهوم القطعي جداً، فيجعلون أي مخالف حتى لو كان خلافه شاذاً، يقدح في القطعية، ويجعلون أي احتمال في الدلالة حتى لو كان لا عبرة به، يقدح في القطعية.

بل يجعلون أحياناً عدم ورود الحكم في القرآن قادحاً في القطعية، وبعضهم يجعل عدم ورود الحكم في «الصحيحين» قادحاً في القطعية، وأن كل ذلك يحول المسألة إلى اجتهادية، أما أحاديث الآحاد فإثبات عدم قطعيتها مهما احتف بها من القرائن يكاد يكون همهم الأساس.

وبالجملة، فالذي رأيته عند المدارس الفكرية الخاضعة لسلطة الثقافة الغالبة أنهم لا يتورعون عن التمسك بأدنى شبهة ليقدحوا في

القطعية، حتى يكاد أن يكون القطعي عندهم ما اتفقت عليه الأمم فقط، أو بشكل أدق ما اتفق عليه الغالب والمغلوب فقط.

ومن أمثلة ذلك، أنك تجدهم يجحدون حد الردة، أو الفوائد البنكية، ونحوها، ثم يقولون بكل برود: لأنه ليس قطعياً (بناء على تصويرهم لمعنى القطعي)، ويرون ذلك حجة كافية لهم.

بل وبعضهم قرأت له قوله بكل صراحة «تفريق الجويني بين القطعي والظني يفتح باب الاجتهاد» يقصد أن كل ما لم يكن قطعياً فيجوز رفضه لأدنى سبب، لا نتيجة البحث الجاد الصادق عن مراد اللّه ورسوله ﷺ.

فانظر كيف يستغلون التمييز بين القطعي والظني، وينسبونه للجويني وكأنه أمر حادث يبرر إضافة حادثة، برغم أن التمييز بين القطعي والظني أصلاً تفريق أصولي تقليدي معروف قبل الجويني، فجمع هؤلاء الجهل بتاريخ المفاهيم الشرعية وسوء استغلالها.

وترى بعض من ابتلع هذا التصور يشاهد تحريف العلماني والليبرالي والتنويري واليساري لشرائع الإسلام ولايحرك فيهم ذلك كله ساكناً، لأنه بزعمهم لم ينكر قطعياً، فكل مايقولونه له شبهة في ثبوت أو دلالة.

والمؤدى النهائي لذلك كله إذا تأمله الباحث الموضوعي هو «اختزال الشريعة في قطعي الثبوت والدلالة» فقط.

وعليه؛ فإن كل مسألة شرعية ليست قطعية عندهم، فلا حرمة لها ولا كرامة، فيجوز تركها من باب التجديد، الذي هو عندهم شرعنة مفاهيم الثقافة الغالبة، ولا ينكر على مخالفها مهما كان.

وإذا قال لهم الناس عن ظاهرة من الظواهر «هذا منكر يجب إنكاره» قالوا: ليس قطعي الثبوت أو ليس قطعي الدلالة.

فحصروا الشريعة في نزر يسير يسمونه القطعي، وصار غالب كلام اللَّه وكلام رسوله لا يفيد الهدى ولا يصلح للاحتجاج عندهم؛ لأنه إما غير قطعي الثبوت أو غير قطعي الدلالة.

واللَّه تعالى أمر العدد اليسير من الناس أن يبلغ دين اللَّه كما قال تعالى في سورة التوبة: [فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ] {التوبة:١٢٢} ولو كان الدين الذي تقوم به الحجة هو القطعي كما يعرفونه فقط لكان هذا التوجيه عبثاً، تعالى اللَّه عن ذلك، إذ النقل الذي يأتي به نفر يسير لا يحصل به القطعي طبقاً لتعريفهم.

وقال النبي ﷺ في أحاديث يبلغ المعنى المشترك فيها درجة التواتر القطعي (**بلغوا عني ولو آية**)[١]، وقال ﷺ: (**نضر اللَّه امرأ سمع منا حديثا فبلغه**)[٢]، ولو كان الدين لا يثبت ولا يحتج فيه إلا بالقطعي الثبوت والدلالة طبقاً لتعريفهم للقطعي لكان توجيه النبي هذا لغو لا ثمرة له، حاشاه ﷺ، إذ مافائدة أن يبلغ رجل واحد خبراً سيكون غير قطعي الثبوت، وربما دخل تفسيره ظنية المعنى.

وقد تواتر عند أهل التاريخ والسير والحديث، بل كل علوم أهل الإسلام نقلت ذلك، حتى كتب الأدب، أن النبي كان يرسل إلى الأمم رسولاً واحداً يخبرهم بالاسلام كله وليس حديثاً واحداً، ومع ذلك يرتب

---

(1) أخرجه: البخاري(٣٤٦١) من حديث عبد اللَّه بن عمرو.

(2) أخرجه: الترمذي(٢٦٥٧)، ابن ماجه(٢٣٢) واللفظ له من حديث عبد اللَّه بن مسعود.

النبي آثار هذا التبليغ عليهم، ولو كانت الحجة لا تثبت إلا بالقطعي لما آخذ النبي هؤلاء الأمم بخبر واحد في أصول الدين وفروعه.

وكما أنهم يختزلون الشريعة في «قطعي الثبوت والدلالة»، فإنهم في المقابل يتوسعون جداً في جعل غالب الشريعة ظنياً، فيتردد على ألسنة كثير من المنتسبين للثقافة أن (غالب الأحكام الفقهية ظنية). ويكررون هذه الفكرة إذا أنكر عليهم شخص في مسألة شرعية، أو إذا أرادوا الحديث عن النسبية والتسامح ونحوها من الموضوعات ذات الصلة.

وربما نقل بعضهم بعض الاقتباسات التي تعزز كلامه من بعض كتب أصول الفقه المتأخرة التي بنيت على أصول كلامية تجعل (الفقه من باب الظنون)، وبعضهم ينطلق من مبدأ أن (الخلاف دليل الظنية).

فما مدى الدقة العلمية لهذا التصوير لمستوى ثبوت الفقهيات؟

هاهنا جواب بديع لشيخ الإسلام في كتابه «الاستقامة» في الرد على من قال «الفقه من باب الظنون» حيث يقول:

(ومن المعلوم لمن تدبر الشريعة أن أحكام عامة أفعال العباد معلومة لا مظنونة، وأن الظن فيها إنما هو قليل جداً في بعض الحوادث لبعض المجتهدين، فأما غالب الأفعال -مفادها وأحداثها- فغالب أحكامها معلومة ولله الحمد، وأعنى بكونها معلومة أن العلم بها ممكن، وهو حاصل لمن اجتهد واستدل بالأدلة الشرعية عليها، لا أعنى أن العلم بها حاصل لكل احد)[١].

(1) ابن تيمية، **الاستقامة**، تحقيق محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ (١/٥٥).

مؤدى غثاثة الرخص

حين كان شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي (ت ٤٨١هـ) يتأمل دروب السالكين إلى الله ويتحدث عن منزلة الرغبة إلى الله ذكر أن رغبة أهل العلم والإيمان، الذين يسميهم «أهل الخبر»: (**تمنع صاحبها من الرجوع إلى غثاثة الرخص**)[١] وهذه عبارة بعيدة الغور عميقة الدلالة، سيأتي الإشارة إلى شيء من مقتضيات معناها.

وكما أشرنا مراراً خلال هذا الكتاب بأن أي مدرسة فكرية تضع في أيديها قيود الثقافة المهيمنة وتستأسر لها فإنها ستصطدم بمواضع التعارض بين نصوص الشريعة وهذه الثقافة المهيمنة، ولذلك يكثر بين هذه المدارس تفعيل الآليات التي تساعدهم في التخلص من بعض المعطيات الشرعية للسلامة من هذا التعارض، وسبق أن ناقشنا آليتين، وهما «**تقنية التبعيض**» و «**قطعنة الشريعة**» وأمامنا الآن آلية أخرى، وهي «**تتبع الرخص**».

وخلاصة هذ الفكرة أن التراث الإسلامي يعج باجتهادات شرعية كثيرة، فإذا استطعنا جمع وأرشفة رخصة كل عالم أصبح لدينا ملفاً جاهزاً لتخريج وشرعنة المعطيات التي تفرضها علينا الثقافة الغالبة.

وقد قرأت مرة لأحد الكتاب قوله منفعلاً: (كم هو مضحك أن يكون تتبع الرخص زندقة؛ مع أن الله يحب أن تؤتى رخصه؟! وأن هذه

---

(1) الهروي، **منازل السائرين**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨، (ص:٣٥).

العبارة هي فكرة سقيمة يتوارثها المتأخرون فقط).

والحقيقة أن قائل هذا الكلام لم يفرق بين «رخص الله» و«رخص المجتهدين»، والفرق بينهما هو الفرق بالضبط بين «العمل العلمي» و «العمل التلفيقي».

فالعمل العلمي في «رخص الله» تعني أن نجتهد في تحقيق دلالات نصوص الوحي، وتحليل مضامينها بشكل منهجي منظم، لنصل الى ما يغلب على الظن أنه رخصة من الله؛ فنعمل به.

أما العمل التلفيقي في «رخص المجتهدين» فيعني القيام بعملية انتقائية غير منهجية يتم فيها تتبع فقه كل إمام من أئمة المسلمين والأخذ بما رأى أنه رخصة، ليكون لدينا المجموع الاجمالي لما رأى البعض أنه رخصة، فأصبح معيار الرخصة «وجود فتوى» ، وليس «وجود دليل»، حتى لو كنا نرى دلالة النص الصريحة تصادم الرخصة التي أفتى بها المجتهد.

فالأساس العلمي للرخص بهذا الشكل متناقض من الداخل أصلاً؛ فالرخصة المبنية على «القياس» في هذه المسألة، تصادم الرخصة المبنية على «منع القياس» في المسألة الأخرى.

والرخصة المبنية على «قول الصحابي» هاهنا تعارض الرخصة المبنية على «منع قول الصحابي» هناك.

ولأضرب لك مثلاً: أحدهم كنت أتناقش معه مرة في الأخذ من اللحية فقال لي (ابن عمر أخذ من لحيته وفعل الصحابي حجة لأنه شاهد التنزيل).

ثم انتقلنا لمسألة المعازف فقلت له: «ابن مسعود حلف أن لهو

الحديث هو الغناء» فقال العبرة بالنص، وقول الصحابي اجتهاد لا يلزم من بعده.

ولم يكن بين قولتيه تلك إلا بضع دقائق! فمرة يأخذ برخصة مبنية على حجية قول الصحابي، ومرة يأخذ برخصة مبنية على عدم حجية قول الصحابي.

وبالطبع فإن مسألتي المعازف واللحية كليهما ليستا من أولويات الدين، وإنما أردت التمثيل فقط على المنهجية المضطربة في أخذ الرخص.

على أية حال، تخيل معي أننا سلكنا فعلاً طريق تتبع «رخص المجتهدين» وليس أن نجتهد في «تحقيق مراد الله» فهل يعي هذا القائل بالضبط كيف ستكون النتيجة؟ هل يعي هذا القائل كيف ستكون الصورة النهائية؟

النتيجة أنه يجوز أن تكون الصلوات ثلاث صلوات بناء على بعض الشذوذات الفقهية، ويجوز شرب الخمور من غير العنب على رأي بعض فقهاء الكوفة، ويجوز أن يقع الانسان على ما شاء من النساء بنية التمتع (زواج مؤقت بدون ولي) على رأي بعض فقهاء مكة، ويجوز أخذ ربا الفضل بناء على أحد قولي ابن عباس، ويجوز بيع العينة بناء على قول الشافعي، ويجوز بيع الدين بناء على قول الشافعي، ويجوز أخذ الربا في الفلوس المعاصرة لأنها ليست بذهب ولا فضة على رأي بعض حنفية الهند، ويجوز التهام الإقطاعات العقارية السلطانية بناء على أنه يحق له أن يهب ما شاء كما صدرت بذلك بعض الفتاوى، ويجوز دفع الرشاوي إذا لم تستطع تحقيق مصلحتك إلا من خلالها

بناء على رأي بعض الفقهاء، ويجوز أن نأكل السباع ذوات الأنياب والطيور ذوات المخالب بناء على أحد قولي مالك، ويجوز أن يرضع المرء زميلته في العمل بناء على قول أحد أساتذة الحديث في الأزهر، وهكذا.

بكل صراحة؛ هل تعتقد أن الشارع ﷺ حين قال: (**إن اللَّه يحب أن تؤتى رخصه**)[1] يقصد أن اللَّه يحب منا أن نتتبع مثل هذه الشذوذات الفقهية؟! فنختصر الصلوات الى ثلاث، ونشرب الخمور، ونقع في الزنا، ونأكل الربا، وندفع الرشاوي، ونتنافس في الإقطاعات، ونطعم الحيوانات المحرمة، ونرضع زميلاتنا في العمل؟!

أتتصور أن الجبار –جل جلاله- أنزل الوحي ليكون سلوكنا بمثل هذا السلوك؟! ألا تشعر معي أن هذا السلوك يتعارض جذرياً مع قوله تعالى: [وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ] {الزمر:٦٧}.

هل تعتقد أن القلب يمكن أن يمتلئ بتعظيم الوحي الإلهي وفي نفس الوقت يذهب يتتبع رخص المجتهدين؟!

النتائج النهائية لأية فكرة تكشف الهشاشة العلمية في الفكرة ذاتها، ولذلك فإن المتأمل في «نظرية تتبع الرخص» ومؤداها النهائي لا يكذبه قلبه طرفة عين أنها نظرية بائسة تعيسة تتنافى مع روح الوحي وأخلاقيات التشريع.

وأما ما يذكره بعض المتأثرين بضغط الثقافة الغالبة من أن التشنيع الشديد على قضية «تتبع الرخص» لم يكن من وجهة نظر «تاريخية» معروفاً بهذا الشكل، وخصوصاً ربطه بمفهوم «الزندقة» أو «الانحلال

(1) أخرجه: أحمد، المسند،(٢/١٠٨/٥٨٦٦) من حديث ابن عمر.

من الدين»، فهذا قصور فادح في دراسة تاريخ المفاهيم الشرعية.

وهذا يقودنا إلى التذكير بأحد أهم مبادئ دراسة تاريخ المفاهيم، وهو «أن يكون البحث عن مضمون المفهوم، وليس عن أحد ألفاظه»، وهذا مبدأ منطقي تفرضه الموضوعية والعقلانية العلمية.

ولنضرب على ذلك مثلاً: لو أردنا أن ندرس النشوء التاريخي لمفهوم «القياس»، فسنصل إلى أحكام مضللة قطعاً إن بحثنا تاريخياً عن نفس لفظ «القياس» ، إذ سنجد أن لفظ القياس غير متداول بين الصحابة والتابعين أصلاً كمصطلح فني رسمي للتعبير عن ظاهرة «إعطاء غير المنصوص حكم المنصوص».

لكن إن بحثنا عن المضمون ذاته وهو :«تعدية حكم النصوص إلى غير المنصوص» فسنصل إلى أحكام تاريخية دقيقة، إذ سنكتشف أن القياس (بمضمونه) وليس (بلفظه) متداول وشائع في فقه الصحابة والتابعين.

وهكذا لو بحثنا عن مفهوم «المصلحة المرسلة» بنفس لفظه فسنتوصل إلى أحكام مضللة، ككون عمر بن الخطاب لا يعرف مفهوم المصلحة المرسلة؛ لأنه لم يستخدم هذا اللفظ طيلة حياته.

لكن إن بحثنا تاريخياً عن مضمون «المصلحة المرسلة» نفسه فسنصل لحكم تاريخي دقيق، يكشف حجم حضور المصلحة المرسلة في فقه الخلفاء الراشدين بشكل مبكر، وخصوصاً في القرارات السياسية لعمر بن الخطاب، حتى وإن لم يستخدموا ذات اللفظ.

أعتقد أن هذا مبدأ واضح جداً وموضوعي، ومحدد جوهري في المنهج العلمي لدراسة «تاريخ المفاهيم».

حسناً.. لنعد الآن الى مسألتنا، ولنسأل أنفسنا السؤال (البحثي / الجوهري): ما هو مضمون «تتبع الرخص» ؟

الواقع أن مضمون «تتبع الرخص» بكل وضوح وإيجاز هو أنه: (إذا اختلف العلماء في مسألة: فيجوز الأخذ بـ«الأهون» على النفس، ولا يجب الأخذ بـ«الأرجح» دليلاً.

فصار «المرجح» في المسائل الخلافية: ليس الدليل؛ وإنما الأهون والأشهى والأخف على الذات، وما تهواه النفس، بمعنى أن المكلف صار «مخيراً» في المسائل الخلافية بأخذ ما تهواه نفسه، ولم يعد «مكلفاً» بالبحث عن الأرجح.

ويظهر هذا المضمون الداخلي لنظرية «تتبع الرخص» واضحاً على الصعيد التطبيقي لهذه النظرية.

فخذ مثلاً هذه الحالة الواقعية: إذا أفتى عالم فتوى فيها تيسير، وتبين للمستفتي مخالفتها للدليل، فحسب «المنهج الشرعي» يجب الأخذ بالدليل وترك فتوى العالم، لكن حسب نظرية «تتبع الرخص» يجوز الأخذ بفتوى العالم إذا كانت أيسر وأشهى للنفس مع ترك موجب الدليل.

وهذا «المضمون» يتم التعبير عنه بتعبيرات عديدة في لسان السلف، من أشهر هذه التعبيرات: تتبع الرخص، شذوذات المسائل، زلات العلماء، ونحوها.

ويكشف ذلك «التحذيرات الأخلاقية» المرتبطة بهذا المبدأ، فكلها متقاربة في الدلالة: حيث كثيراً ما يقال: احذر تتبع «رخص العلماء» وترك الأدلة، أو احذر تتبغ «شذوذات العلماء» وترك الأدلة، أو احذر

تتبع «زلات العلماء» وترك الأدلة.

فهذه التعابير وأضرابها كلها تتوارد على معنى واحد، وهو: «تقديم الأشهى على الدليل في مسائل الخلاف»

بمعنى أن يكون: (المعيار في الترجيح عند اختلاف العلماء هو الأهون وليس الدليل). هذا هو معنى ومضمون وجوهر «تتبع الرخص».

حسناً، لننتقل الآن إلى الوثائق التاريخية لفقه السلف لنطالع موقع هذا المفهوم في فقههم، بمعناه ومضمونه وليس بالضرورة بلفظه، إذ نجد فعلاً أن السلف أطبقوا على التشنيع الشديد على هذا المعنى، وربطوه بمعنى الانحلال من الدين والتكاليف الشرعية، وهذه بعض النماذج:

(قال زياد بن حدير: قال لي عمر بن الخطاب **«هل تعرف ما يهدم الإسلام؟ قال: قلت لا. قال: يهدمه زلة العالم، وجدال المنافق بالكتاب، وحكم الأئمة المضلين)**[1].

فأنت ترى هاهنا أن عمر بن الخطاب لم يعتبر رخصة العالم المخالفة للدليل أمراً مشروعاً، بل اعتبرها زلة كفيلة بهدم الإسلام، وهدم الإسلام معنى مقارب للزندقة، بل أشد منه.

وقال ابن عباس: (**ويلٌ للأتباع من عثرات العالم. قيل له: كيف ذلك؟ قال: يقول العالم من قبل رأيه، ثم يبلغه عن النبي فيأخذ به، وتمضي الأتباع بما سمعت**)[2].

---

(1) أخرجه: الدارمي، **السنن**،(٢١٤).

(2) أخرجه: البيهقي، **المدخل إلى السنن الكبرى**، (٨٣٥)، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، أضواء السلف، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ؛ ابن عبد البر، **جامع بيان العلم**

وهاهنا يؤكد ابن عباس أيضاً أن عثرة العالم (أي: رخصته المخالفة للنص) ليست مسوغاً للناس أن يتبعوه عليها، بل يجب عليهم أن يحكموا النص على أقوال العالم.

واحتج بعض التابعين على ابن عباس بقول أبي بكر وعمر، فقال لهم ابن عباس: (**والله ما أراكم منتهين حتى يعذبكم الله، نحدثكم عن رسول الله ﷺ وتحدثونا عن أبي بكرٍ وعمر**)[١].

فهاهنا جعل ابن عباس الأخذ بقول الشيخين، وهما هما!، في مقابل النص؛ موجباً للعقوبة الإلهية الشنيعة! وهي الإهلاك العام!

وقال الامام صاحب المذهب المتبوع في المائة الثانية والثالثة في الشام والأندلس الامام أبو عمرو الأوزاعي(١٥٨هـ) : (**من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام**)[٢]. فهذه أشد من القول بالاقتراب من الزندقة!.

وقال الامام سليمان التيمي (١٤٣هـ) وهو من علماء التابعين، فقد جالس أنس بن مالك وأخذ عنه الحديث : (**لو أخذت برخصة كل عالمٍ- أو زلة كل عالمٍ- اجتمع فيك الشر كله**)[٣].

واجتماع الشر كله من معاني الانحلال من الدين، ولاحظ عطف

=

وفضله، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، ١٤١٤هـ، (٢/٩٨٤/١٨٧٧)؛ ابن حزم، **الإحكام**، (٦/٩٩)، تحقيق: أحمد شاكر، تصوير دار الآفاق، بيروت .

(1) أخرجه: ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، ١٤١٤هـ (٢/١٢٠٩/٢٣٧٧).

(2) أخرجه: البيهقي، **السنن الكبرى**، (١٠/٢١١).

(3) أخرجه: الجعد، **المسند**، (١٣١٩)، وأبو نعيم، **حلية الأولياء**، (٣/٣٢)، والخلال، **الأمر بالمعروف**، (ص:٨٧). .

«الرخصة» على «الزلة» مما يبين أنها ألفاظ متقاربة في التعبير عن «الرخصة المخالفة للنص».

أما ما ذكره بعضهم من أن سليمان التيمي ذاته قال عند احتضاره: (**حدثوني بأحاديث الرخص**) فإنه يقصد أحاديث الرجاء، فإن الرخصة في لسان السلف تطلق بإطلاقين:

الرخصة ضد العزيمة، وهي ماثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح، وهي مزيد الامتنان برفع المشقة.

والرخصة ضد الوعيد، وهي نصوص الرجاء، وتطلق كثيراً بهذا المعنى عند المتقدمين من السلف، ويعزز ذلك أنه طلب أحاديث الرخص عند الاحتضار والرخص التي ضد العزيمة ليس محلها هذا.

وقال إمام الحجاز، وشيخ الامام مالك، وهو الامام يحيى بن سعيد القطان (ت١٤٣هـ) وهو من أجلة علماء التابعين: (**لو أن رجلاً عمل بكل رخصة؛ بقول أهل الكوفة في النبيذ، وقول أهل المدينة في السماع، وأهل مكة في المتعة: لكان فاسقاً**)[١].

وقال إمام اليمن وأحد من دارت عليهم الأسانيد، الإمام معمر بن راشد (١٥٣هـ):

(**لو أن رجلاً أخذ بقول أهل المدينة في السماع وإتيان النساء في أدبارهن، وبقول أهل مكة في المتعة والصرف، وبقول أهل الكوفة في النبيذ؛ كان شر عباد الله**)[٢].

(1) أخرجه: الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، (ص:٨٧).
(2) أخرجه: الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، (ص: ٨٨).

وقال الإمام أحمد بن حنبل، صاحب المذهب المتبوع:

(لو عمل بقول أهل الكوفة في النبيذ، وأهل المدينة في السماع- يعني الغناء-، وأهل مكة في المتعة، لكان فاسقاً لأخذه بالرخص، وتتبعه لها)(١).

وقال زاهد القرن الثاني الامام إبراهيم بن أدهم (ت١٦٢هـ): **(من حمل شاذ العلماء حمل شرا كبيراً)**(٢).

وقال الامام الشهير سحنون (ت٢٤٠هـ) صاحب مدونة مالك:

(ما أقبح بالعالم أن يؤتى إلى مجلسه فلا يوجد فيه. فيسأل عنه، فيقال: هو عند الأمير، هو عند الوزير، هو عند القاضي، فإن هذا وشبهه شر من علماء بني إسرائيل، وبلغني إنهم يحدثونهم من الرخص ما يحبون)(٣).

وقال إمام المالكية في القرن الثالث وقاضي بغداد في زمانه الامام إسماعيل بن إسحاق القاضي(ت٢٨٢هـ):

(دخلت على المعتضد فدفع إلى كتاباً نظرت فيه- وكان قد جمع له الرخص من زلل العلماء وما احتج به كل منهم لنفسه- فقلت له: يا أمير المؤمنين؛ مصنف هذا الكتاب «زنديقٌ»!. فقال: لم تصح هذه الأحاديث؟! قلت: الأحاديث على ما رويت؛ ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة ومن أباح

---

(1) الرحيباني الحنبلي، **مطالب أولي النهى**، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ (٦/٦١٧).

(2) أخرجه: أبو نعيم ، **حلية الأولياء** (٢٧/٨)، والخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، (ص:٨٨).

(3) القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، تحقيق: عبد القادر الصحراوي، الأوقاف المغربية، الطبعة الثانية،١٤٠٣هـ(٧٦/٤).

المتعة لم يبح الغناء والمسكر، وما من عالمٍ إلا وله زلـةٌ، ومـن جمـع زلـل العلماء ثم أخذ بها؛ ذهب دينه. فأمر المعتضد فأحرق ذلك الكتاب)[١] .

وقال الإمام الصالح سهل بن عبـد اللَّـه التـستري (٢٨٣هـ): **(الفـتن ثلاثةٌ- وذكر منها- فتنة الخاصة من الرخص والتأويلات)**[٢].

وقال الامام إبراهيم بن شيبان (ت٣٣٧هـ): **(من أراد أن يتعطل أو يتبطل فليلزم الرخص)**[٣] . وقال أيـضاً: **(المتعطـل مـن لـزم الـرخص معتنقـاً للملاذ)**[٤]

وهذا حافظ المغرب الامام أبو عمر ابن عبد البر (٤٦٣هـ)، لـم يـشنع على تتبع الرخص فقط؛ بل نقل الإجماع على ذلك، حيـث يقـول: **(قـال سليمان التيمي: إن أخذت برخصة كل عالمٍ اجتمع فيك الـشر كلـه. قـال أبوعمر: هذا إجماعٌ لا أعلم فيه خلافاً، والحمد للَّه)**[٥].

وقال العـالم المثقف أبو محمد «ابن حزم» (ت٤٥٦هـ): **(وقومٌ بلغت بهم رقة الدين، وقلة التقوى، إلى طلب ما وافق أهواءهم في قول كل قائـل، فهم يأخذون ما كان رخصة من قول كل عالم)**[٦].

وقال شيخ المقاصد الامام الشاطبي (٧٩٠هـ) في رائعته «الموافقات»:

---

(1) أخرجه: البيهقي، **السنن الكبرى**، (١٠/ ٢١١).
(2) أخرجه: البيهقي، **شعب الإيمان**، (٣/٢٩٩/١٧٠٢).
(3) أخرجه: البيهقي، **شعب الإيمان**، (٣/٢٩٩/١٧٠٣).
(4) أخرجه: أبو نعيم ، **حلية الأولياء**، (١٠/ ٣٦١).
(5) أخرجه: ابن عبد البر ، **جامع بيان العلم وفضله**، (٢/٩٢٧/١٧٦٧).
(6) ابن حزم، **الإحكام**، تحقيق: أحمد شاكر، تصوير دار الآفاق، بيروت، (٥/ ٦٨).

(فإذا صار المكلف فى كل مسألة عنت له يتبع «رخص المذاهب»، وكل قول وافق فيها هواه: فقد خلع ربقة التقوى، وتمادى فى متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع)[1].

وهذه نماذج وأمثلة فقط، من حقبٍ تاريخية مختلفة، ومن اتجاهات فقهية مختلفة، كلها تؤكد شيوع هذا المبدأ وتواطؤ عبارات أهل العلم عليه، فكيف يقول بعض المستلبين لهالة الثقافة الغالبة أن ذم تتبع الرخص مجرد فكرة متأخرة؟!.

ومن البدهيات العلمية أن تواطؤ العلماء مع التباعد الزماني والمكاني دون تشاعر على مبدأ معين لا يكون إلا بسبب ظهور وعمق الأساس المعرفي لهذا المبدأ، ومبدأ «منع تتبع الرخص» يقوم على عدة اعتبارات، منها:

اعتبار «عقلاني» يفرضه الاعتبار العلمي الموضوعي، ويتبين هذا الاعتبار بمحاولة تصور القسمة العقلية للرخصة: فالرخصة إما أن تكون «رخصة إجماعية» أو «رخصة خلافية».

فالرخصة «الاجماعية» المتفق عليها بين أهل العلم كرخصة القصر، ورخصة الفطر للمسافر، ورخصة أكل الميتة للمضطر، فهذه مشروعة بلا شك؛ لأنها رخصة من اللَّه قطعاً.

أما الرخصة «الخلافية» فهذه يرجع فيها للأرجح دليلاً، وليس الأخف قولاً؛ لأن اللَّه أمرنا أن نرد العلم الى الكتاب والسنة عند النزاع،

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: مشهور سليمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ (٣/١٢٣).

فإن كان الأهون هو الأرجح أخذنا به، وإن كان الأهون مرجوحاً تركناه وعملنا بالدليل.

ولو كان المكلف «مخيراً» في المسائل الخلافية يأخذ منها ما تهواه نفسه فإن مؤدى ذلك إباحة شعب من الربا والزنا والخمور ونحوها من أصول الكبائر كما سبق إيضاحه، لأن كل باب من هذه الأبواب وجد من العلماء من أفتى خطأ باستباحة بعض أنواعه، ومجرد تصور هذه النتيجة كافٍ للجزم بأن تتبع الرخص باب من أبواب الزندقة.

وهناك دليل شرعي صريح في المسألة، وقد استدل به الشاطبي وغيره، حيث يقول الشاطبي في الاحتجاج لهذه المسألة:

(فإن في مسائل الخلاف ضابطاً قرآنياً ينفي اتباع الهوى جملة، وهو قوله تعالى: [فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ] {النساء:٥٩}. وهذا المقلد قد تنازع في مسألته مجتهدان، فوجب ردها إلى الله والرسول، وهو الرجوع إلى الأدلة الشرعية، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة، فاختياره أحد المذهبين بالهوى والشهوة مضاد للرجوع إلى الله والرسول..، وأيضاً: فإن ذلك يفضي إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسقٌ لا يحل. وأيضاً: فإنه مؤد إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء، وهو عين إسقاط

التكليف، بخلاف ما إذا تقيد بالترجيح؛ فإنه متبع للدليل، فلا يكون متبعاً للهوى ولا مسقطاً للتكليف)[١].

ومن الأدلة الشرعية التي تشير الى هذا المبدأ الذي ذكره الشاطبي قوله تعالى: [وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ] {النساء:٨٣}.

فبين أن المقصود بالرد إلى اللَّه والرسول هو «استنباط العلم» وليس الأخف والرخصة.

وأيضاً: ماروى البخاري ومسلم في «صحيحيهما» من حديث النعمان بن بشير ، الشهير عن النبي ﷺ، أنه قال:

«الحلال بينٌ والحرام بينٌ، وبينهما مشبهاتٌ لا يعلمها كثيرٌ من الناس، فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات [وقع في الحرام]، كراعٍ يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه، ألا وإن لكل ملكٍ حمًى، ألا إن حمى اللَّه في أرضه محارمه)[٢].

ومن المعلوم أن الأمور المشتبهة لا تكون مشتبهة إلا بسبب نزاع العلماء فيها، فلو كان الشارع يبيح الأخذ بالترخص فيما اختلف فيه العلماء لأرشد إليه هاهنا ولم ينه عنه! فأنت ترى في هذا الحديث أن النبي ﷺ وهو أرفق الناس بأمته؛ لم يقل في الأمور المشتبهة ترخصوا وخذوا بالأرفق والأخف والأيسر باعتبار اختلاف المجتهدين فيها، بل

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: مشهور سليمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ (٥/٨١-٨٣).

(2) أخرجه: البخاري(٥٢)، ومسلم (١٥٩٩).

أرشد أمته إلى تجنبها، وهذا الحديث بذاته دال أكمل دلالة على بطلان تتبع الرخص وتأويلات العلماء وعدم تحكيم نصوص الوحي على نزاعات العلماء.

ومن الاعتبارات التي يقوم عليها هذا المبدأ أن من تتبع رخص المذاهب وقع في مخالفة الاجماع قطعاً؛ لأنه لا أحد يقول بجواز هذا الاجتماع للرخص، وقد أشار الى ذلك عدد من الأصوليين، كما قال ابن النجار في كتابه الأصولي الشهير «الكوكب المنير شرح مختصر التحرير»:

(ويحرم عليه، أي: على العامي، تتبع الرخص، وهو أنه كلما وجد رخصةً في مذهب عمل بها، ولا يعمل بغيرها في ذلك المذهب، (ويفسق به) أي بتتبع الرخص؛ لأنه لا يقول بإباحة جميع الرخص أحد من علماء المسلمين، فإن القائل بالرخصة في هذا المذهب لا يقول بالرخصة الأخرى التي في غيره، قال ابن عبد البر : لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعا)[١] .

والواقع أن من تأمل مسألة «تتبع الرخص» تأملاً جيداً لم يحتج فيها إلى قول عالم كائناً من كان، فإن سر المسألة وجوهرها وكنهها هو السؤال التالي:

إذا تنازع العلماء، فهل نصوص الوحي هي الحاكمة على خلافهم، أم مجرد اختلافهم هو الحاكم على النصوص؟

بمعنى: هل يرد التنازع إلى النصوص؟ أم مجرد وجود التنازع

---

(1) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: الزحيلي وحماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ، (٤/٥٧٧-٥٧٨)

حجة في تعطيل حاكمية النص؟

السؤال السابق هو «الأساس المعرفي» الذي تنبني عليه المسألة برمتها، وكل مسلم يعرف تماماً جواب السؤال السابق بمقتضى إسلامه.

فإذا اختلف العلماء في الرخصة فيعرض اختلافهم على الأدلة الشرعية، فاذا كانت الأدلة الشرعية ترجح جانب الرخصة؛ فإن الرخصة في هذه الحال تكون «رخصة شرعية» وتكون مما يحب اللّه أن تؤتى كما يحب أن تؤتى عزائمه، وإذا كانت الأدلة الشرعية ترجح ضعف هذه الرخصة فإنها تسمى والحال هذه «رخص التأويلات» وهي التي يسميها الصحابة «زلة العالم» أو «عثرة العالم» ، وتكون مما يجب على المسلم تجنبه.

وكون الإنسان يتبع الأرجح دليلاً هذا يثير مسألة «أهلية الناظر»، فإن كان الانسان قادراً على تمييز الأرجح دليلاً، ككونه متخصصاً شرعياً مثلاً، أو كون أدلة المسألة جلية ظاهرة- فهاهنا لا يجوز له العمل بالرخصة مطلقاً، بل يجب عليه اتباع الأرجح دليلاً، وإن كان الإنسان غير متخصص شرعي، وكانت المسألة تحتاج إلى متخصص حيث تعسر عليه تمييز الراجح فيها: فإنه لا يجوز له أيضاً اتباع الأخف والرخصة مطلقاً، وما دام أنه لا مناص هاهنا من التقليد فإنه يجب عليه الترجيح بين أقوال المجتهدين بناء على «المرجحات الخارجية» مثل الأعلم، أو الأتقى، أو الأكثر، أو اطمئنان النفس، أي: اطمئنان نفس المؤمن إلى مافيه براءة الذمة بضد ما حاك في نفسه أنه الإثم.

وأما ما يردده البعض من أنه لا وجود لمسائل يتحتم فيها التقليد، بل كل المسائل الشرعية يجوز لكل أحد أن يجتهد فيها، فالواقع أن هذه رؤية مثالية حالمة، فهناك أمثلة فعلية كثيرة يتعذر على غير المتخصصين الشرعيين الاجتهاد فيها ويضطرون فيها إلى التقليد وهو أمر طبيعي في كل العلوم، ومن ذلك أن يكون اختلاف العلماء في المسألة الفقهية مبني على (صحة حديث أو تضعيفه)، ولم يكن الشخص مطيقاً لدراسة أسانيد الحديث ورجاله وعلله، كأن يقول له أحد المجتهدين: هذا الأمر لايجوز لصحة الحديث المحرِّم، ويقول له المجتهد الآخر: هذا الأمر جائز لضعف الحديث المحرِّم، فهاهنا فإن غير المتخصص لا طاقة له ببحث أسانيد الحديث ودراسة رجاله وعلله.

أو كان اختلاف العلماء مبنياً على اختلافهم في (قاعدة نحوية أو لغوية)، وليس له طاقة ببحث تلك المسائل اللغوية وتحقيقها، كأن يقول له أحد المجتهدين: اللام هاهنا للملك، ويقول له المجتهد الآخر: اللام هاهنا للاختصاص، ويترتب الترجيح في هذه المسألة الفقهية على التحقيق اللغوي لموارد اللام في النصوص الشرعية، فإن غير المتخصص لا طاقة له بتحرير وتحقيق هذه الأصول اللغوية.

فأمثال هذه المسائل المتخصصة وهي كثيرة هي مما يتحتم فيها التقليد لغير المتخصص الشرعي، ولا يمكن فيها فرض الاجتهاد الموضوعي إلا بعسر ومشقة على الناس، بل غالب المتخصصين الشرعيين يعملون بتجزؤ الاجتهاد في مثل هذه المسائل التي تتعدد موارد الاجتهاد فيها.

وأما إن كانت الأدلة متكافئة بحيث ينص المتخصصون على صعوبة الترجيح وأن المسألة اجتهادية محضة والأدلة فيها دقة وخفاء وغموض: فهاهنا يعتبر التيسير مرجحاً من المرجحات، فيجوز للانسان أن يأخذ بالرخصة، مع تقرير أن الأحوط والأفضل تجنب الأمر لمن أراد الأكمل.

ومن المهم هاهنا التذكير بالأصل الكلي؛ وهو أن عرض اختلاف العلماء في الرخص على الأدلة الشرعية هو نوع من «حاكمية الشريعة على المختلفين» ، أما تقديم الرخصة مطلقاً فهو نوع من «تحكيم الرجال على نصوص الوحي» ، وهذا الفرق هو سر المسألة لمن تأمله كما سبق، ولأجل هذا اشتد نكير السلف وتشنيعهم على تتبع رخص المجتهدين.

ولمن أراد التوسع في هذا الموضوع فيمكنه مراجعة المعالجة المطولة البديعة التي عقدها الإمام ابن القيم لهذا الموضوع في كتابه «مدارج السالكين»[1]، وقسم فيها الرخصة إلى نوعين: «الرخصة المستقرة المعلومة من الشرع نصاً»، و«رخص التأويلات واختلاف المذاهب».

والمراد هاهنا أن استناد التيارات الفكرية المعاصرة إلى آلية تتبع الرخص بهدف شرعنة بعض عناصر الثقافة الغالبة المخالفة للنصوص الشرعية هو اتكاء على أسس هشة غير علمية.

---

(١) ابن القيم، **مدارج السالكين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ (٣/٥٧- ٥٩).

حاكمية الذوق الغربي

من الشعارات التي يحاول سجناء الثقافة الغالبة توظيفها مفهوم «التجديد»، ويضيفون إليه تارة قولهم «تجديد الفقه الإسلامي ليتناسب مع العصر».

ودراسة وتحليل تطبيقات هذا التجديد لديهم يكشف أنه ليس التجديد بمعنى «إحياء» ما اندثر من معاني الإسلام، وهو الذي جاء النص بتفخيم شأنه في حديث المجدد، وإنما معنى «التجديد» عندهم تحوير وتعديل الأحكام الشرعية لتتفق مع ثقافة الغالب، وفي باطن هذه الأحكام التي يغيرون يلمس الباحث الموضوعي بشكل واضح حضور الذوق الغربي كحاكمٍ يرجع إليه ويصدر عنه.

حسناً؛ هذا المبدأ الذي يوجه تفكيرهم، وهو أنه يجب تغيير أحكام الإسلام لتتناسب مع الذوق المعاصر؛ نريد اختبار مدى علميته، فهل هذا المبدأ التحتي يعمل به هؤلاء بشكل «مطرد» أم بشكل «تحكمي» ؟

لا يمكن أن نجيب على هذا السؤال إلا بأن نفحص ما يسمى في التعبير الحديث «آثار المبدأ» أو ما يسمى في المعجم الأصولي «لوازم القاعدة».

ودراسة «آثار المبدأ» و «لوازم القاعدة» هي التي تكشف الاطراد وعدمه، وتفضح مدى التزام الخطاب التجديدي بقانون «عدم

التناقض» ، بما يعني «عقلانية» أو «لا عقلانية» الخطاب.

نحن نعرف أن المدارس الفكرية المستعبدة لثقافة الغالب اليوم تطرح كثيراً من التحريف حول أحكام المرأة، والجهاد، والولاء والبراء، والفنون ونحوها، ويغيرون الأحكام الشرعية فيها لتوافق الثقافة الغربية الغالبة، ويقولون: كيف يمكن أن نقدم الإسلام للعالم بمثل هذه الأحكام التقليدية في المرأة والجهاد وغير المسلم ونحوها؟!

حسناً؛ دعنا نحاول اختبار اطراد هذا المبدأ بسحبه إلى تطبيقات أخرى، ونرى هل سيلتزم دعاة «التجديد تحت ضغط الثقافة الغالبة» بذلك؟ لنتناول هذه النماذج:

نحن نعرف أن الذوق الغربي يستغرب كثيراً ما يفعله المسلمون في المناسك ويعتبرها مظاهر (قروسطية) حيث يقولون: إن قذف شاخص خرساني في «منى» تسمونه «الجمرات» ، وتقبيل «الحجر الأسود» برغم أنه حجر، وتعظيم «مقام ابراهيم» ، واعتقاد البركة في بقاع جغرافية معينة، والتبرك بـ«ماء زمزم»، واعتقاد أنه ينفع أكثر من غيره المياه، وهجر العطورات، وترك الشعر والأظافر شعثاً، ونحو ذلك، كلها مظاهر رجعية بدائية - شرف اللّه المناسك-، بل لقد صرح كثير من المستشرقين الذين درسوا الإسلام أن هذه المظاهر مظاهر «وثنية» تبقت في الاسلام ولم يخرجها محمد ﷺ منه، أعز اللّه المناسك عن هذا الهراء.

فيلزم على مبدأ (تطوير أحكام الإسلام ليتناسب مع ذوق العصر) أن نلغي شعيرة المناسك لأنها بحسب هذا المبدأ تشوه الإسلام وتدعو العقل العلمي المعاصر إلى ازدرائه.

فإن وافق هؤلاء على إلغاء المناسك فقد كفروا بركنٍ من أركان الإسلام الخمسة، وإذا تمسك هؤلاء بشعيرة المناسك العظيمة برغم مخالفتها للذوق الغربي فقد ناقضوا مبدأهم الذي أزعجوا الناس به، وظهر أنهم يطبقونه بشكل تحكمي متناقض، بما يعني أنه مبدأ (غير عقلاني).

ونحن نعرف أيضاً، أن الذوق الغربي اليوم يحترم ساعات العمل الرسمية، ويقدس مفهوم «الإنجاز الوظيفي»، ومن المشاهد لكل أحد أن شهر الصيام يؤثر جوهرياً على أداء الموظف المسلم، وهو شئ مفهوم نتيجة نقص الطاقة في الجسم طوال اليوم.

فيلزم على حاكمية الذوق الغربي أن يقال: هل من اللائق أن نستمر متمسكين بمفهوم الصيام التراثي، على حساب سمعة الموظف المسلم؟ هل نستمر لأجل نص قرآني محتمل نأمر المسلمين بالجوع طوال النهار خلال شهر كامل من السنة؟ أليس هذا تشويهاً لصورة الإسلام، وصورة الموظف المسلم؟ لماذا لا نجدد مفهوم الصيام إلى الصيام اللغوي وهو «الإمساك»، فيكون الصيام هو زيادة الإمساك عن الأخلاقيات المتدنية مثلاً؟!

إذا كان هؤلاء سيوافقون على إلغاء شعيرة «الصيام» العظيمة وتحريف معناها فقد كفروا بركن من أركان الإسلام، وإن كانوا

سيتمسكون بشعيرة الصيام، برغم بعض آثارها المخالفة للذوق المعاصر، فقد ناقضوا مبدأهم الذي أقاموا عليه بقية أطروحاتهم.

ونحن نعرف أيضاً أنه نتيجة لتعقد صيغ العمل والأسواق والشركات العالمية اليوم أصبحت ساعات العمل تتطلب دقة وارتباطاً مستمراً لا يتقبل الانقطاع.

فيلزم على حاكمية الذوق الغربي أن يقال: هل من المعقول أن نطالب الموظف المسلم بأن يترك عمله ويذهب يصلي، ويدع الناس تنتظره؟ خصوصاً أنه في كثير من الشركات العالمية توافق ساعات عملها ثلاث صلوات (الظهر والعصر والمغرب)، أو أن نوقظه في آخر الليل ليصلي الفجر بما يربك برنامج نومه، لماذا لا نطور مفهوم الصلاة إلى معناه اللغوي الواسع الذي يعني «الدعاء»؟!

والشاهد في هذه الأمثلة أنه إن كان هؤلاء مطردين مع قاعدتهم فقد سلخوا أركان الإسلام، وإن كانوا متمسكين بهذه الشعائر لأجل نصوص تراثية فقد تناقضوا.

ونحن نعرف أيضاً، أن عالم اليوم بعد تعقيدات الحضارة والتكنولوجيا وأنماط العمل تراجعت فيه مؤسسة الأسرة كثيراً، وأصبح قائماً على مفهوم العلاقات المفتوحة بين الجنسين، والعالم المتقدم اليوم لا يفهم ولا يستوعب رفض الصداقة الدافئة بين الشاب وصديقته قبل عقد القران، بما يتضمنه من خلوة وقبلات، بل وممارسة ما يمارسه الأزواج.

فيلزم على حاكمية الذوق الغربي أن يقال: هل سنقول لعالم اليوم إن الإسلام يرفض إقامة أية علاقة بين الجنسين قبل عقد الزواج؟ أليس في هذا تشويهاً للاسلام، ومصادمة للثقافات المعاصرة؟ قد يقول الناس عن الإسلام إنه «دين معقد»، ودين يبث الارتياب والشك، ويكرس عقدة الجنس.

ونحن نعرف أيضاً، أنه لاتوجد اليوم في العالم المتقدم حفلة صغيرة أو كبيرة، وسواء حفلة عمل أم حفلة اجتماعية، إلا وتصطف على جنباتها أكواب المشروبات المحرمة.

فبناء على حاكمية الذوق الغربي سيقال: كيف يتصور إقناع العالم كله برفع هذه الكؤوس التي اعتادوا عليها، وصارت جزءاً من التقليد العالمي للحفلات؟.

ونحن نعرف أيضاً، أن الاقتصاد المعاصر ممزوج بالفائدة على القرض التي تسمى بلغة القرآن «الربا»، وممزوج بالجهالة والمخاطرة التي تسمى في لغة القرآن «الميسر» ، كما في الأسواق المالية وصيغ التمويل وغيرها، ومن المعلوم أن عمودي الاقتصاد الإسلامي منع «الربا والغرر».

فبناء على حاكمية الذوق الغربي سيقال: هل سنظل نردد تحريم الربا والغرر، ونصطدم بالاقتصاد المعاصر، ونستثير مشاعر الناس ضد الإسلام، ونفاصل الاقتصاد العالمي؟ أم سنلغي تحريم الربا والغرر، لكي نندمج في عالم اليوم ونقدم رسالة الإسلام بكل تناغم وانسجام وتعانق في أسواق العالم اليوم؟

إن وافق هؤلاء على استباحة الربا والغرر بكافة أشكاله فقد أنكروا نصوصاً قرآنية قطعية متواترة، وإن تمسكوا بمنع الربا والغرر فقد ناقضوا مبدأهم في تطوير أحكام الإسلام لتتوافق مع ذوق العصر.

ونحن نعرف أيضاً، أن العقل العلمي المعاصر لا يتقبل وجود كائنات مستترة على هذه الأرض اسمها الجن، برغم أن القرآن خصص سورة كاملة للحديث عن الجن، بل تحدث القرآن عن الجن في أكثر من (٣٠) آية متفرقة في القرآن، وأنه خلقهم من [نَّارِ ٱلسَّمُومِ] {الحجر:٢٧}، وأنهم يطؤون: [لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ] {الرحمن:٥٦}، وأنهم كانوا جنوداً لسليمان [وَحُشِرَ لِسُلَيْمَـٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ] {النمل:١٧}. وأنهم استمعوا القرآن فتأثروا به [وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟] {الأحقاف:٢٩}.

فكيف نقنع العقل العلمي المعاصر بوجود هذه الكائنات وهو لايراها، وأن لهم أعمالا كأعمال بني آدم، وأنهم مخلوقون من النار، وأنهم مخلوقون للعبادة؟

فبناء على حاكمية الذوق الغربي سيقال: أليس في التمسك بهذه النصوص القرآنية تشويها للإسلام، وإعطائه صفة خرافية؟

بل إنه بناء على حاكمية الذوق الغربي سيقال ما هو أعظم من ذلك، إذ سيقال: كيف نترجم القرآن، وننشره، وندعو لحفظه، وتفسيره، وتلاوته، وتدبره، برغم أنه يتضمن مفاهيم وقيم وأحكام تتناقض جذرياً مع الذوق الغربي؟

وسأضرب بعض الأمثلة لهذه المعطيات القرآنية التي تعارض الذوق الغربي:

وضع القرآن غير المسلمين في مرتبة منحطة، بتشبيههم بالدواب والأنعام والكلاب والحمير، كما يقول تعالى في سورة محمد: [وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَـٰمُ وَٱلنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ] {محمد:١٢}. ويقول في سورة الجمعة: [مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا] {الجمعة:٥}. ويقول في سورة الأنفال: [إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ] {الأنفال:٥٥}. ويقول في سورة الأعراف: [فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا] {الأعراف:١٧٦}.

فيلزم على من يعظم الذوق الغربي أن يقال له: هل يقبل أصحاب الديانات الأخرى والثقافات المعاصرة هذا التصوير القرآني، الذي نترجمه وننشره ونوزعه ونتلوه ونتدبره ونفسره؟

كما يتضمن القرآن تحريضاً وتشويقاً للقتال وتثميناً له كما يقول تعالى في ضرب الرقاب: [فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ] {محمد:٤}. ويقول في الإثخان: [مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ] {الأنفال:٦٧}. ويقول في ضرب الأعناق: [فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ] {الأنفال:١٢}.

ونحو هذه الآيات كثير، وهي آيات تتعارض جذرياً مع الذوق السلمي المعاصر.

كما يتضمن القرآن أحكاماً جنائية لا يستوعبها العقل الغربي المعاصر، ويعتبرها وحشية تاريخية، كأمره تعالى بقطع الأيدي والأرجل من خلاف، كقوله تعالى في سورة المائدة: [إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ] {المائدة:٣٣}.

وأمره تعالى بفقأ العين، وجدع الأنف، وبتر الأذن، وكسر السن، في القصاص، كقوله تعالى في سورة المائدة: [وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ] {المائدة:٤٥}، وقال اللّه عمن وقع في علاقة غير مشروعة قبل الزواج [وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ] {النور:٢}.

فحتى الرأفة بهما حرمها القرآن، وقوله في قطع الأيدي أيضاً: [وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا] {المائدة:٣٨}.

والقرآن مملوء بإجازة الرق وتشريع أحكامه، كتشريع وطء الأمة: [وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ فَإِنَّهُمۡ غَيۡرُ مَلُومِينَ] {المؤمنون:٥-٦} .

ويتضمن القرآن حزمة من الآيات التي تدفع كلها باتجاه تضييق دائرة حراك المرأة، وتعطي هذه الآيات مؤشراً واضحاً على تفريق الإسلام بين مجال حياة الرجل ومجال حياة المرأة، كقوله تعالى: [وَقَرۡنَ فِي بُيُوتِكُنَّ] {الأحزاب:٣٣}. وقوله: [وَإِذَا سَأَلۡتُمُوهُنَّ مَتَٰعٗا فَسۡـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٖۚ ذَٰلِكُمۡ أَطۡهَرُ لِقُلُوبِكُمۡ وَقُلُوبِهِنَّۚ] {الأحزاب:٥٣}.

وقولـه: [يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ] {الأحزاب:٥٩}، وقولـه: [وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ]، وقولـه: [وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوۡ ءَابَآئِهِنَّ أَوۡ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوۡ أَبۡنَآئِهِنَّ]، وقولـه: [وَلَا يَضۡرِبۡنَ بِأَرۡجُلِهِنَّ لِيُعۡلَمَ مَا يُخۡفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ] {النور:٣١}.

وغير ذلك من الآيات التي تدفع باتجاه تحجيم وضبط نطاق حركة المرأة خارج المنزل، وهذه الآيات تتعارض جذرياً مع الذوق الغربي المنفلت تجاه المرأة والعلاقة بين الجنسين.

كما ميز الرجل على الأنثى في آيات قرآنية متعددة، فقال في القوامة: [ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ] {النساء:٣٤}، وقال في الميراث: [يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ] {النساء:١١}، وأعطى الطلاق للرجال: [يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ] {الطلاق:١}، وهذه الآيات لا يفهمها العقل الغربي المعاصر أيضاً، وينفر منها، ويرى فيها معاملة تمييزية!

والآيات القرآنية العظيمة المتعارضة مع الذوق الغربي كثيرة جداً.

وخلاصة ما أريد أن أتوصل إليه من كل هذه التفاصيل السابقة أن فكرة (تجديد الشريعة لتوافق الذوق المعاصر) فكرة متناقضة؛ لا يمكن العمل بها أصلاً، وأنها تفضي للتسلسل، فلا تتوقف، وأن كل المعاصرين الخاضعين للثقافة الغالبة الذين عملوا بها وقعوا في التحكمية والعشوائية في تطبيقها، فطبقوها تارة على بعض أحكام

المرأة والجهاد، وتوقفوا عن تطبيقها في مواضع أخرى، لأنهم ارتطموا بشناعة نتائجها.

نعم، التفاصيل السابقة في الإشارة لمواطن التعارض بين القرآن والذوق الغربي كثيرة، والمقصود هز الوعي المسلم لإدراك الفارق بين شرف الوحي وانحطاط الذوق الغربي.

وعليه؛ فليس أمامنا إلا طريقان: إما أن نتخلى عن القرآن والسنة كليهما -والعياذ بالله- ونبني ديننا على الذوق المعاصر، وهاهنا نكون مطردين مع قاعدة حاكمية الذوق المعاصر، لكننا نكون خرجنا أصلاً عن حاكمية الوحي، ووقعنا في عبادة وتأليه «الذوق المعاصر».

وإما أن نتمسك بالقرآن والسنة كليهما، ونعظمهما ونشمخ بهما، ولو خالفنا الذوق المعاصر، وهاهنا فقط نكون تذوقنا طعم الإيمان بالله ورسوله ﷺ، كما في «صحيح مسلم» عن العباس بن عبد المطلب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : (**ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمدٍ رسولاً**)[1] .

حسناً، بعد أن تعرفنا على تناقض فكرة (التجديد للتناسب مع الذوق المعاصر) لدى عبيد الثقافة الغالبة، فإننا يجب أن ننتقل إلى السؤال الحقيقي الذي طالما تمنيت أن يسألوا أنفسهم إياه، فالسؤال الحقيقي هو التالي:

هل نطور الوحي ليتناسب مع الذوق المعاصر، أم نطور الذوق

---

(1) أخرجه: مسلم(٣٤).

المعاصر ليرتقي إلى الوحي؟

هذا هو السؤال الحقيقي الذي يفضل أرقاء الثقافة الغالبة التغافل عنه والازورار أمامه.

هل الله أنزل إلينا هذا الوحي، وعلمنا رسولنا الكريم ﷺ هذه الأحكام، لكي نغيرها لتتناسب مع أهواء ورغبات الناس، أم حملنا رسالة عظيمة تستهدف تربية الناس على الارتقاء والتطور ليصلوا إلى معاني الوحي ويعرفوا عظمتها.

ومن يقول لك إننا يجب أن نطور أحكام الإسلام لتتناسب مع الذوق المعاصر، ففي مقولته هذه «معنى ضمني» يخفيه، وهو أنه يعتقد أن الذوق المعاصر أرقى من أحكام الوحي!

ضغط الثقافة الغالبة على الشعائر

صلاة الكسوف نموذجاً

من يتابع التأويلات الفقهية للخطاب المستذل للثقافة الغالبة يلاحظ أنهم معنيون بشكل أساس بتحريف أحكام المرأة وأحكام المخالف، ولكن ليس هذا كل شيء، بل حتى الشعائر التي يفترض أنها شأن شخصي في أقل الأحوال لم تسلم من ارتياباتهم بسبب تعارض بعض أحكامها مع الثقافة الغربية الغالبة.

فقد سمعت بعض المنتسبين للثقافة المعاصرة يطرح تساؤلاً حول جدوى صلاة الكسوف في هذا العصر، وخلاصة هذا الإشكال:

(أن ظاهرة الكسوف لم تعد اليوم ظاهرة مفاجئة، بل هي بفضل العلوم الفلكية الغربية المتقدمة باتت ظاهرة علمية يمكن التنبؤ بها مسبقاً، فلذلك لا يمكن أن يقال: إنها تخويف، وبالتالي فلا جدوى من صلاة الكسوف في هذا العصر).

وليس من العسير أن يدرك الباحث أن البنية النفسية لهذا السؤال معجونة بالانكسار للعلوم الغربية المعاصرة واعتبارها مطلقات لا تقبل المخالفة.

حسناً؛ جوهر القضية هاهنا يقودنا للبحث عن «أساس تشريع صلاة الكسوف» فهؤلاء الذين يقولون أننا اليوم بفضل العلوم الفلكية

الغربية المعاصرة صرنا نعرف وقت الكسوف فلا معنى للصلاة وقعوا في خطأين بشكل مركب.

أولهما خطأ «فقهي» وهو أساس تشريع صلاة الكسوف.

والثاني خطأ «فلكي» وهو تاريخ المعرفة العلمية بمواعيد الكسوف.

فهم يتصورون أن معرفة مواعيد الكسوف إنما وقع في هذا العصر، ولذلك تراهم يقولون (نحن اليوم صرنا نعرف مواعيد الكسوف) والواقع أن معرفة مواعيد الكسوف علم فلكي قديم معروف قبل أن يشرع اللَّه جل وعلا صلاة الكسوف أصلاً، وقبل نبوة محمد ﷺ، بمعنى أن اللَّه شرع صلاة الكسوف وبنو آدم يمكنهم معرفة مواعيده بشكل علمي حسابي.

ومن أقدم الرصد لتطبيقات هذا العلم ما ذكره المؤرخ الشهير (هيرودوت)(ت٤٢٥ ق.م) المسمى «أبو التاريخ» حيث ذكر أن طاليس تنبأ بزمن الكسوف في أحد الحروب، ثم تم صياغة هذه التراكمات بطريقة علمية في كتاب بطليموس في علم الفلك عام (١٥٠م) وهو كتاب مشهور جداً ولايزال موجوداً.

وثمة اليوم كتب وبحوث كثيرة تدرس «تاريخ التنبؤ بمواعيد الكسوف» وكيف تطور علمياً منذ أيام الرصد البابلي إلى عصرابتكار التلسكوب؟[1].

---

(1) Steele J., Observations and Predictions of Eclipse Times by Early Astronomers, Kluwer Academic Publishers, 2000.

وفي عصر المأمون قام حنين بن إسحاق المعروف بترجمة كتاب (بطليموس) في علم الفلك وسماه العرب (المجسطي)، ثم انتشر هذا الموضوع بين الفقهاء وصاروا يتحدثون عنه في كتبهم، وعن تفاصيل معرفة مواعيد الكسوف، وممن شرح ذلك الفقيه المالكي ابن رشد الجد في «البيان والتحصيل»، وابن حزم في رسالته الطريفة «مراتب العلوم»، والقرافي في «الذخيرة»، والذهبي في «تاريخ الإسلام»، والرازي، وغيرهم، وأما المعاصرين فكثير؛ كابن عاشور والألوسي وغيرهم.

فقد وضح شيخ المالكية ابن رشد الجد (ت٥٢٠هـ) صحة معرفة مواعيد الكسوف بالحساب الفلكي ثم قال: (**ليس في معرفة وقت الكسوف بما ذكرناه من جهة النجوم وطريق الحساب؛ إدعاء علم غيب، ولا ضلالة وكفر، على وجه من الوجوه**)[1] .

وتحدث العالم المثقف ابن حزم عن الكتب الفلكية التي يمكن من خلالها معرفة مواعيد الكسوف فقال: (**وبمطالعته كتاب المجسطي يعرف الكسوفات**)[2].

وممن قرر مبدأ الإمكانية البشرية لمعرفة مواعيد الكسوف والخسوف أبو العباس ابن تيمية حيث يقول:

(**يمكن المعرفة بما مضى من الكسوف وما يستقبل، كما يمكن المعرفة**

---

(1) ابن رشد الجد، **البيان والتحصيل**، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية ، ١٤٠٨ هـ (٩/٣٤٥) الجزء بتحقيق: أحمد الحبابي .

(2) ابن حزم، **مراتب العلوم**، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م، (٤/٦٩).

بما مضى من الأهلة وما يستقبل؛ إذ كل ذلك بحساب، كما قال تعالى: [ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ] {الرحمن:٥})[1] .

وسئل ابن تيمية مرة عن هذه المسألة صراحة، فكان هذا صورة السؤال ومطلع جوابه:

(مسألة: في قول أهل التقاويم في «أن الرابع عشر من هذا الشهر يخسف القمر، وفي التاسع والعشرين تكسف الشمس» فهل يصدقون في ذلك؟ الجواب: الحمد لله؛ الخسوف والكسوف لهما أوقات مقدرة كما لطلوع الهلال وقت مقدر، وأما العلم بالعادة في الكسوف والخسوف، فإنما يعرفه من يعرف حساب جريانهما وليس خبر الحاسب بذلك من باب علم الغيب، ولا من باب ما يخبر به من الأحكام التي يكون كذبه فيها أعظم من صدقه)[2].

ونبه الإمام ابن تيمية إلى أن من قرائن صحة معرفة مواعيد الكسوف والخسوف أن الفلكيين تتفق كلمتهم عليه، حيث يقول:

(إذا تواطأ خبر أهل الحساب على ذلك فلا يكادون يخطئون، ومع هذا فلا يترتب على خبرهم علم شرعي، فإن صلاة الكسوف والخسوف لا تصلى إلا إذا شاهدنا ذلك)[3].

ومن المسائل التي يثيرها البعض هو أنه هل يسوغ للإنسان أن يستعد للصلاة بناءً على خبر الفلكيين؟ وقد أجاب ابن تيمية على ذلك

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (١٧٥/٣٥).

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (٢٥٦/٢٤)

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (٢٥٨/٢٤).

وشرح الأساس الفقهي له، فقال:

(إذا جوز الإنسان صدق المخبر بذلك، أو غلب على ظنه، فنوى أن يصلي الكسوف والخسوف عند ذلك، واستعد ذلك الوقت لرؤية ذلك؛ كان هذا حثاً من باب المسارعة إلى طاعة اللّه تعالى وعبادته)[1].

وأشار ابن تيمية إلى نفس الإشكالية التي يثيرها البعض اليوم، وهو كيف يمكن أن يكون الخسوف تخويفاً وهو معروف مسبقاً؟! حيث يقول ابن تيمية:

(فإذا كان الكسوف له أجل مسمى لم يناف ذلك أن يكون عند أجله يجعله اللّه سبباً لما يقضيه من عذاب غيره لمن يعذب اللّه في ذلك الوقت، كما أن تعذيب اللّه لمن عذبه بالريح الشديدة الباردة، كقوم عاد، كانت في الوقت المناسب، وهو آخر الشتاء، كما قد ذكر ذلك أهل التفسير وقصص الأنبياء)[2] .

ولابن تيمية نصوص كثيرة جداً في تقرير معرفة مواعيد الكسوف والخسوف، بل وقد شرح الطرق العلمية لمعرفة ذلك، وقد كنت جمعت نصوصه هذه منذ زمن بعيد، ولكن لا أريد الإثقال على القارئ بذكرها هاهنا كلها، وأظن ماسبق كافٍ في تأكيد الصورة التاريخية.

وقد نقل العلامة القرافي ما قرره ابن رشد الجد وأكده، حيث يقول:

(قال القاضي أبو الوليد ليس في معرفة الكسوف من جهة الحساب ادعاء

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (٢٤/٢٥٨).

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (٣٥/١٧٦).

غيب ولا ضلالة؛ لأنه أمر منضبط بحساب حركات الكواكب)[1].

وأشار مؤرخ الإسلام الذهبي إلى أن معرفة مواعيد الكسوف والخسوف من العلوم الفلكية الصحيحة التي أثبتها الواقع، حيث يقول: (**وأما كسوف الشمس والقمر فشيء ظاهر ..، وأما حساب أهل الهيئة لذلك فشيءٌ ما علمته يخرم أبداً، وهو عندهم حساب قطعي، ومن نظر في مستندهم جزم به)**[2].

والحقيقة أن النصوص التراثية حول الموضوع كثيرة، ويبدو أن ما سبق كافٍ في برهنة قدم معرفة مواعيد الخسوف والكسوف، وأنها قبل أن يشرع اللّه صلاة الكسوف، بل قبل بعثة محمد ﷺ، وأن فقهاء الإسلام الكبار قرروا أنها من العلوم الفلكية الصحيحة، ووضحوا أنها لا تعارض أساس شرعية صلاة الخسوف والكسوف.

حسناً، أظن أنه من المناسب هاهنا أن ننتقل إلى ذكر بعض معالجات المعاصرين، فمن أطرف ذلك أنه كان في نجد في أيام أئمة الدعوة رجل مهتم بالفلك، ووجدوه يوماً في المسجد مستعداً لصلاة الخسوف، وقد روى القصة الشيخ محمد بن ابراهيم رحمه اللّه حيث يقول:

(كان من المستفيض أن رجلاً حاسباً في بلد الدرعية، وقت أولاد الشيخ محمد، أظنه يقال له ابن جاسر، كان ساكناً في أعالي الدرعية، فتوضأ في

---

(1) القرافي، **الذخيرة**، تحقيق: محمد بو خبزة وآخرون، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، (١٠/٥٥).

(2) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، تحقيق بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، (١٤/٦٦٤-٦٦٥).

نخله وركب حماره ونزل إلى مسجد البحيري، أو غيره من المساجد الكبار في الدرعية، وكان يخبر من لقيه في الطريق أنه إنما نـزل إلى المـسجد لكـون الشمس سيكسف بها وقت كذا وكذا من ذلك اليوم)[١]

وسأختم هذه المعالجات الفقهية بتقسيم جميل ذكره فقيـه العـصر الشيخ ابن عثيمين، حيث يقول:

(والناس في هذا ثلاثة أقسام: مفرطٌ في إثبات الشرع؛ يأخذ بما يظهر له منه، وينكر الأسباب القدرية فيقول: إن الكسوف ليس له سبب حسي، ولا يمكن أن يدرك بالحساب. وربما يكفرون، أو يـضللون مـن يقـول بـذلك. والثاني: مفرط في إثبات القدر، فيقول: إن للكسوف أسباباً حـسية تـدرك بالحساب. وينكرون ما سواها، ويضللون من يعتقد سواها مما جـاء بـه الشرع. وكلا القسمين مصيبٌ من وجهٍ، مخطىء من وجهٍ. والصواب مـع القسم الثالث: الذين يأخذون بهذا وهذا، فيؤمنون بما شهد به الحس، وبما جاء به الشرع، ولا يرون بينهما تنافياً؛ فـإن اللّـه تعـالى يقـدر الكـسوف بأسباب حسية، لكن تقديره لهذه الأسباب له حكمة وغاية اقتضته؛ وهي تخويف اللّه تعالى لعباده، كما أن الصواعق، والعواصف، والزلازل المدمرة لها أسباب حسية معلومة عند أهل الخبرة، واللّه تعالى يرسـلها ليخـوف بهـا العباد)[٢].

وخلاصة الأمر، أن الخـبرة البـشرية الفلكيـة توصـلت إلى معرفـة مواعيد الكسوف قبل أن يشرع اللّه صلاة الكسوف أصلاً، بل قبل نبـوة

---

(1) ابن ابراهيم، **مجموع فتاواه ورسائله**، جمع وتحقيق: محمد بن عبد الرحمن بـن قاسم، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة،الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ (١/ ١٦٩- ١٧٠) .

(2) ابن عثيمين، **مجموع فتاواه**، جمع وترتيب: فهد بن ناصر الـسليمان، دار الثريـا، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، (١٦/ ٢٩٣-٢٩٤).

محمد أصلاً، وهذا يؤكد أن «صلاة الكسوف» ليس الأساس التشريعي لها كون بني آدم يجهلون موعد الكسوف، أو كونه يفاجؤهم بشكل اعتباطي خارج عن السنن الكونية؛ بل أساس تشريع صلاة الكسوف هو عظمة الآية ذاتها، فهذا النور الذي قال اللَّه عنه : [هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا] {يونس:٥} يذهب ضوؤه بشكل مهيب بما يذكّر الناس بذهاب ضوء هذه الآيات يوم القيامة كما قال تعالى: [إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ] {التكوير:١ - ٢}، ولذلك قال النبي عن هاتين الآيتين: (**يخوف اللَّه بهما عباده**)[1] والتخويف ليس ناشئاً بسبب الجهل بموعد وقوع الآية، وإنما فرع عن هول الآية ذاتها.

وأما كوننا نعرف مواعيده فهذا ليس له أثر على انفعال الأثر الإيماني العظيم لهذه الآية لمن كان له عقلٌ وقلبٌ حي، ونظير ذلك أن «يوم عرفة» نحن نعرف موعده بدقة ومع ذلك إذا جاءت ساعاته وقربت لحظات غروب ذلك اليوم العظيم تجد قلوب غالب المؤمنين لا تملك مشاعرها ورقتها وخشيتها من اللَّه، برغم أنها تعرف موعد هذا اليوم تماماً. وكذلك الإنسان إذا صعد علواً يكبر تعظيماً للَّه وهيبة له سبحانه، برغم أنه يعرف أنه سيصعد، فهل كونه يعرف يلغي فائدة التكبير؟

وفي التجارب البشرية لو علم الإنسان أنه سيقام عليه عقوبة جنائية من قطعٍ أو قصاص أونحوه بعد أسبوع فسيبقى متماسكاً إلى أن تحين

---

(1) أخرجه: مسلم (٩١١) من حديث أبي مسعود الأنصاري.

لحظات ذلك اليوم، ثم سينهار ساعتها، فهل كونه يعرف موعد الحدث مسبقاً يلغي هول الحدث ذاته.

وضد ذلك أن الإنسان يعرف مواعيد الثمرة في بستانه، ومع ذلك إذا رآها نضجت لا يملك مشاعر الفرح.

ومن تأمل في هذه النظائر وأمثالها علم علماً قطعياً أن معرفة زمن الحدث مسبقاً لا يلغي هيبة الحدث ذاته.

والنتيجة أن صلاة الكسوف فرع عن عظمة وهول وهيبة آية ذهاب نور الشمس أو القمر، وليس فرع عن كوننا نجهل وقوع هذا الشئ، وبالتالي فعلمنا به لا يلغي شرعيته ولايعود على الأصل بالإبطال.

والهدف من معالجة هذا النموذج كشف الجهل الفادح لدى كثير من المهولين للثقافة الغالبة، وتسرعهم في تبني مواقف خاطئة شرعاً وتاريخاً.

الفصل الثاني

العلوم المعيارية

تعديل الجهاز الدلالــي

ثمة فنون في تاريخ العلوم الشرعية تـسمى «علـوم المقاصـد» مثـل «العقيدة» و«الفقه»، وثمة فنون أخرى تسمى «علوم الآلة»، أو العلوم المعيارية، ومن أهمها «أصول الفقه» و«مصطلح الحديث».

فأصول الفقه مسؤول بالدرجة الأولى عن ضبط الدلالة، ومـصطلح الحديث مسؤول بالدرجة الأولى عن ضبط الثبوت، والمعطيات الشرعية قائمة على هذين الركنين: الثبوت والدلالة.

وعلم أصول الفقه يقوم على محورين رئيسين، (مصادر التشريع) ، و(قواعد فهم النص)، ولذلك تجدهم تارةً يعـبرون بقـولهم: (التلقـي والاستدلال) ويعنون بالتلقي مـصادر التـشريع أو الأدلـة، ويعنـون بالاستدلال مبحث الدلالة.

والحق أنه علم مذهل بتفاصيله الغزيرة والجهود المدهشة لعلمائـه في تحرير جزئياته، ولأنه المسؤول عن (الدلالة) فقد لاقـى هـذا العلـم وابلاً من سهام جنود الثقافة الغالبة، وحاولوا زحزحته عن طـريقهم، لمسح الطريق تمهيداً لغرس بذور الفكر الغربي في الأراضي الإسلامية.

ومن الدعاوى التي طرحها وكلاء الثقافة الغالبة مـا يـلي: أن علـم أصول الفقه علم اجتهادي، فما المانع أن نطوره؟، وأن أصـول الفقـه ابتكرها الشافعي، ولذلك فهي مرتبطه باحتياجات عـصره، فيلـزم أن نطورها لتتناسب مع احتياجات عصرنا، وتوسـيع مـصادر التـشريع والتلقي ليكون «العقل» مصدر تشريع.

هذه بعض المسائل، وسنحاول معالجتها فيما يلي:

علم «أصول الفقه»: علم اجتهادي أم قطعي؟

يتوهم الخاضعون لسلطة الثقافة الغالبة أن علم أصول الفقه بكامله علم اجتهادي، وهذا من جهلهم بعلوم الشريعة، وليس جهلهم فقط بعلم أصول الفقه، فإن علوم الشريعة كلها لا يوجد فيها علم بكامله اجتهادي، ولا علم بكامله قطعي.

بل علوم الشريعة كلها (العقيدة، التفسير، الحديث، الفقه، أصول الفقه، مقاصد الشريعة،إلخ) فيها مبادئ قطعية ثابتة لا تتغير، وفيها مسائل اجتهادية قابلة للنظر والاجتهاد والتحقيق والبحث وإعادة التحري.

فمثلاً: في علم الفقه نجد أن «وجوب الفرائض الأربع، وتحريم الربا والفواحش، وتحريم الزيادة على أربع في النكاح، إلخ» كلها أحكام قطعية ثابتة لا تتغير، لكن أحكاماً مثل (مسافة القصر، ومواضع سجود السهو، وزكاة الحلي، إلخ) كلها مسائل اجتهادية قابلة للنظر والاجتهاد.

كما نجد في الفقه «مسائل فنية» كتغيير ترتيب أبواب الفقه، والتقسيمات، والتعريفات، ووسائل العرض، إلخ، فهذه أيضاً مسائل اجتهادية، وهكذا بقية علوم الشريعة.

ففي علم «أصول الفقه» هناك أصول قطعية ثابتة لا تتغير، وهناك مسائل «موضوعية» و «فنية» هي من قبيل المسائل الاجتهادية، فمن المسائل القطعية الثابتة:

أن مصدر التشريع الرئيسي هـو «الـوحي» قرآنـاً وسـنة، ولايجـوز استحداث أي مصدر تشريعي آخر، ما لم يدل عليه القـرآن أو الـسنة، والدليل على ذلك «الآيات القرآنية المتواترة والكثيرة» التي أوجبت طاعـة اللَّه ورسوله، ومقتضى الايمان بنبوة محمد ﷺهو طاعة اللَّه ورسوله.

أما بقية مصادر التشريع الأخرى فهي«مـصادر فرعيـة» يجـب أن يوجد دليل شرعي من القـرآن والـسنة عليهـا: فالاجمـاع، والقيـاس، والاستصحاب، وسد الذرائع، والعقل، كلهـا مـصادر فرعيـة تبعيـة، تتأسس على القرآن والسنة، وحين يتحـدث عنهـا الأصـوليون فـإنهم يستدلون عليها من القرآن والسنة لإثبات حجيتها، وعلى ذلك فمـن أراد أن يضيف «مصادر تشريع» جديدة فيجب أن يأتي بأدلة من «الـوحي» تثبت كونها مصدر تشريع، وإذا أتينا بمصادر تشريع جديدة يرفـضها الوحي، فقد وقعنا في «الشرك» ، وهو أن نشرك غير اللَّه في طاعة الله.

- الشافعي.. ليس مؤسس أصول الفقه:

لا يستطيع أي باحث كائناً من كان أن يكشف لنا عن «مبدأ أصـولي» اخترعه الشافعي في الرسالة، ومن الأخطاء الشائعة التي تساهل الكثير من المتعاطين لتاريخ العلوم الشرعية في اطلاقها بـين ثنايـا عبـاراتهم القول بأن الشافعي هو «مؤسس أصول الفقه».

والواقع أن هذا الاطلاق يمثل تساهل منهجي ترتب عليه أطروحـات سرطانية أتلفت أدمغة كثير من الباحثين المعاصرين، ولـم تكتـشف إلا بشكل متأخر للأسف.

الشافعي ليس «مؤسس» أصـول الفقـه، فأصـول الفقـه مـصادر التشريع وقواعد فهم النص تأسست في ذات اللحظة التـي هـبط فيهـا

النص نفسه، واكتمل مع آخر حرف في «النص» المقدس، منذ أن قيل له «إقرأ» إلى أن قال «في الرفيق الأعلى»، لأنه وبكل إيجاز يستحيل أن يبقى «النص الشرعي» بلا قواعد لفهمه حتى عصر الشافعي (ت٢٠٤هـ)!

فالصحابة والتابعون وتابعوهم كلهم كانوا يفهمون النصوص الشرعية فهماً منظماً طبقاً لقواعد أصولية كانت تنظم علاقتهم بالنصوص، ولو كان الشافعي قد «اخترع» هذه القواعد ولم يكن يعرفها الصحابة والتابعون قبله لكان هذا سبباً علمياً يقتضي رفضها واستبعادها من قبل معاصريه من العلماء ومن بعدهم، كتطبيق مباشر للمبدأ الأساس (**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**)[1].

فبمجرد أن يقف الشافعي لا سلف له ستكون هذه القواعد في قفص الاتهام؛ لأن الرهان حينذاك، وما يزال، على تحقيق منهج النبي ﷺ وأصحابه، وليس على الإحداث في الدين.

وباستعراض سريع لقضايا أصول الفقه الجوهرية يكتشف الباحث أنها كلها كانت مطروقة قبل الشافعي.

فكل عصور السلف قبل الشافعي كانوا يعرفون مصدرية الكتاب والسنة والإجماع، وكان أهل الرأي بالكوفة يتوسعون في «القياس والاستحسان»، بينما كان أهل المدينة يتوسعون في «الاستصلاح، وعمل أهل المدينة، وسد الذرائع»، وكان أهل الحديث يتوسعون في «قول الصحابي»، وكل عصور السلف قبل الشافعي كانوا يعرفون القضايا الجوهرية التي أثارها في كتابه «الرسالة» كالناسخ والمنسوخ، والمرسل،

---

(1) أخرجه: البخاري(٢٦٩٧)، ومسلم(١٧١٨) من حديث عائشة.

وخبر الواحد..إلخ، كل ذلك كان متداولاً قبل الشافعي، بل وكان محل سجالات ومناظرات علمية لم تتوقف.

وحتى قضايا الدلالة؛ كالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد ونحوها، كانت تستعمل قبل الشافعي، ومن ذلك مثلاً ما في «صحيح مسلم» في حديث تكفير الحسنات للسيئات (**قال معاذ: يا رسول اللَّه، هذا لهذا خاصةً أو لنا عامةً؟ قال: بل لكم عامةً**)[1].

فتلاحظ في هذا الحديث النبوي الذي يجسد حواراً أصولياً بين الصحابة والرسول ﷺ حضور التقابل المفهومي بين العموم والخصوص.

وهكذا كان الصحابة يستعملون التقابل المفهومي الأصولي بين العموم والخصوص في أحاديث كثيرة، منها الحوار الذي في «البخاري» عن كفارة المجامع في نهار رمضان: (**عن عبد اللَّه بن معقلٍ، قال: جلست إلى كعب بن عجرة رضي اللَّه عنه، فسألته عن الفدية، فقال: نزلت فيّ خاصةً، وهي لكم عامةً**)[2].

ومن فحص حوارات الصحابة في المسائل الفقهية وموازناتهم بين الأدلة لاحظ وجود جوهر المبادئ الأصولية في ترتيب الأدلة ودلالة الأمر والقرائن الصارفة ودلالة الألفاظ ونحوها.

وكل الذي صنعه الشافعي إنما هو «إفراد» هذه القضايا العلمية في مصنف مستقل، و«تجريد» بعض التطبيقات إلى أصول كلية،

---

(1) أخرجه: مسلم (٢٧٦٣) من حديث عبد اللَّه بن مسعود.

(2) أخرجه: البخاري(١٨١٦).

و«الترجيح الحاذق» عبر الاستدلال الحصيف في هذه القضايا بما ساعد على استقرار كثير من النزاعات العلمية فيها.

وإذا أردنا تحرير هذه الاشكالية بشكل أكثر تفحصاً في التباساتها فيجب أن نفرق بين مستويين مهمين من مستويات التعاطي مع «علم أصول الفقه».

فهناك المستوى الأول وهو «الجانب الفني»، مثل: سبك الاصطلاحات، أو التقسيمات، أو التعريفات، او تنظيم المتفرق، أو استخلاص التطبيقات في مبادئ عامة، ونحو ذلك، فهذه كلها بدأت قبل الشافعي، ولم تنته إلى اليوم، وما زال علماء الإسلام يشجعون الإبداع والتجديد فيها.

وهناك المستوى الآخر وهو جانب «المحتوى الموضوعي» وهو الحقائق الموضوعية لعلم أصول الفقه، والمحتوى الموضوعي لأصول الفقه يقوم على أساسين: «أدلة الفقه الاجمالية» كالكتاب والسنة والاجماع والقياس، و «قواعد فهم النص» كصيغ الأمر والنهي، والجمع بين الأدلة، وتقديم الناسخ على المنسوخ، وتقديم الخاص على العام، ونحوها.

فهذه كلها موجودة قبل الشافعي، ولم تتغير الى اليوم، ولا يستطيع أحد أن يبدلها، وإلا كان محدثاً في دين الله، فلا يستطيع أحد أن يبتكر «أدلة جديدة» للتشريع، ولا أن يبتكر «قواعد جديدة لفهم النص» تتعارض مع هدي محمد ﷺ وأصحابه في فهم النصوص الشرعية.

هذا يعني أن ما قام به الشافعي لم يكن تأسيس علم أصول الفقه بقدر ما هو القيام بثلاث أمور: (الإفراد والتنظير والترجيح)، أعني:

تخصيص وإفراد قضايا هذا العلم في تأليف مستقل، والقيام ببعض الجهود الفنية لإخراج بعض قضايا علم أصول الفقه من مستوى «التطبيق العملي» إلى مستوى «التأصيل النظري»، وحسم بعض موارد النزاع بالترجيح المبرهن.

أما المحورين الرئيسيين «مصادر التشريع» و «أساليب الاستنباط من النص» فهذه كلها موجودة قبل الشافعي كما سبق بيانه، ولذلك يطول تعجبي من دقة عبارة الامام ابن تيمية حين وصف المهمة التي قام بها الشافعي، فقال: (**فمعلومٌ أن أول من عرف أنه «جرد الكلام» في أصول الفقه هو الشافعي**)[1].

وعبارة «جرد الكلام» في لسان السلف تعني أفرد هذا العلم بمصنف مستقل.

ويقول الامام ابن تيمية في موضع آخر: (**وإن كان مقصود الأصوليين من «جرد الكلام» في أصول الفقه عن الأدلة المعينة، كما فعله الشافعي**)[2].

بل حتى المستشرقين المشهورين بانحيازاتهم في دراسة تاريخ التشريع؛ كالمستشرق الألماني المشهور جوزيف شاخت (ت١٩٦٩م)، وهو من أشهر المستشرقين الذين عنوا بدراسة الفقه والأصول ويحظى بمرجعية عالية بينهم، اضطر للاعتراف بأن الشافعي ليس هو مخترع أصول الفقه، بل هي موجودة قبل الشافعي، برغم أن (شاخت) مستشرق غير منصف فهو ينكر تماماً الثقة بأسانيد السنة النبوية،

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوي**، (٢٠/٤٠٢).

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (٢٠/٤٠٢).

ويعتبر الفقه الإسلامي مجرد قوانين عرفية، ومع ذلك اضطر للاعتراف بأن «أصول الفقه» كانت موجودة قبل الشافعي، كما يقول شاخت: (**وقد خطا الشافعي بعلم أصول الفقه خطوات هامة، اعتمدت على تطور هذا العلم قبل الشافعي**)[١]

وفيما يتصل بالشائعة المنتشرة وهي أن «الشافعي اخترع طريقة القياس» يؤكد شاخت على أن القياس موجود قبل الشافعي، وخصوصاً عند أهل الرأي في الكوفة، كما يقول: (**ولم يكن الشافعي واضع طريقة القياس**)[٢]

ومع ذلك كله نجد اليوم في الفكر العربي المعاصر أطروحات مزدحمة تكتظ تحت لافتة «تجديد أصول الفقه» تستهدف تبديل أصول الفقه الموروث عن القرون المفضلة جذرياً لتفسح الشرعية للثقافة الغربية الغالبة، والمسلمة الأولية التي تتأسس عليها هذه الأطروحات التبديلية أن «أصول الفقه» الرسمية ابتكرها الشافعي بما يتناسب مع احتياجات القرن الثالث الهجري، فنحن اليوم نحتاج «أصول فقه» تتناسب مع احتياجات القرن العشرين والحادي والعشرين، ومن له أدنى إلمام بتاريخ العلوم الإسلامية يعرف زيف هذه المسلمة الحداثية، وأن أصول الفقه لم يخترعها الشافعي أصلاً.

---

(1) جوزيف شاخت، مادة **أصول**، دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية)، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة إبراهيم خورشيد وزملائه، مركز الشارقة للإبداع الفكري، (٣/٨٤٢).

(2) جوزيف شاخت، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ذات الصفحة.

العقل.. هل يكون مصدر تشريع؟

يطرح بعض الحداثيين فكرة جعل «العقل» مصدراً للمعرفة الفقهية، ويعدّون هذا من التجديد في أصول الفقه، وهذا الطرح دليل كاسح على جهلهم بأصول الفقه أصلاً، فالفقهاء والأصوليون جميعاً إذا قسموا الأدلة الشرعية قالوا: إنها تنقسم إلى قسمين: دليل نقلي، ودليل عقلي، وأشهر كتب أصول الفقه هو «المستصفى»، وحين ذكر الأدلة الشرعية جعل رابعها «دليل العقل»[١]، وانتقد ابن تيمية تقسيم الأدلة الى (دليل شرعي ودليل عقلي)، وقال إن الأدلة الشرعية قسمان: دليل نقلي، ودليل عقلي[٢]، فجعل الدليل العقلي من الأدلة الشرعية، وليس مقابلاً وقسيماً لها، فالعقل في الشريعة له دور كبير في الفقه الإسلامي عموماً، وفي أصول الفقه خصوصاً، ومن ذلك:

- فهم النص: فهو علم عقلي قائم على النظر في الألفاظ والسياق والقرائن بهدف استخلاص المعنى.
- القياس: وهو أصلاً عملية عقلية يتم فيها تعدية معنى الحكم المنصوص إلى غير المنصوص.
- الاستصحاب: وهو البقاء على الحال الأصلية قبل ورود الشرع.

---

(1) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، نشر المدينة المنورة للطباعة، (٢/٤٠٦).

(2) ابن تيمية، **منهاج السنة**، (١/٨)؛ **درء تعارض العقل والنقل** (١/١٩٨).

- السياسة الشرعية: علم قائم على العقل والنظر في المصلحة والمفسدة، ولذلك فإن الأنظمة التي يسنها ولي الأمر لتنظيم حياة الناس لم يرد بتفاصيلها نصوص، (كنظام المرور، ونظام البلديات، ونظام الخدمة المدنية، إلخ) ومع ذلك يسميها الفقهاء «أنظمة شرعية» برغم أن مصدرها العقل والنظر وليس النص الشرعي.

- مقاصد الشريعة: وهو علم قائم على النظر في جزئيات النصوص واستخلاص المبادئ العامة والغايات النهائية للشارع.

- الترجيح بين الأقوال: وهو علم عقلي قائم على موازنة الأدلة والاعتبارات.

-تصحيح الأحاديث وتضعيفها: وهو علم عقلي بحت قائم على دراسة أحوال الرواة، ومقارنة المرويات، واحتمالات الخطأ، والقابلية التاريخية للثبوت.

أما هل يكون العقل مصدر تشريع؟ فهذه مسألة تقليدية جداً وقد أجاب عنها الأصوليون والفقهاء بشكل مبكر جداً، وبصورة أعمق وأكثر توازناً من أطروحات التأويليين المعاصرين.

ففي علم أصول الفقه يفرق علماء الشريعة بشكل واضح بين «العقائد والشعائر» فيجعلونها «توقيفية»، وبين «الشؤون المدنية» فيجعلونها «اجتهادية»، فلا يجوز لمسلم أن يعتقد في الله(=العقائد) أو أن يتعبد اللّه (=الشعائر) : إلا بشيء منصوص عليه، ولا يجوز للعقل أن يخترع عقيدة في الله، أو أن يبتكر عبادة جديدة.

أما العلوم والشؤون المدنية فهي «اجتهادية» يجوز للعقل أن يبتكر فيها ويبدع بشرط واحد فقط: أن لا تعارض الوحي، ولا يشترط أن تكون منصوصة في الوحي، فالحقل التوقيفي يعني أن يكون الأمر «منصوصاً» ولا يجوز للعقل استحداث جديد فيه، أما الحقل الاجتهادي فيشترط فيه فقط «عدم المعارضة» ويجوز للعقل أن يستحدث ما يشاء.

التركيز على الرواة المكثرين

حين بدأ المستشرقون عملياتهم البحثية في المشرق العربي أصبح من أهم أطروحاتهم «التشكيك في تدوين القرآن والسنة»، فاستحوذ على أعمالهم قضية الطعن والتشكيك وبث الارتيابات في «الثبوت التاريخي للقرآن والسنة»..

فقالوا مثلاً: إن القرآن دوّن بشكل تعسفي، وقرار سياسي من عثمان، وعملية تلفيقية غير منظمة، فلايضمن أن يكون وصل إلينا بشكل صحيح، وكتبوا في ذلك عدة كتب، ثم صار يروج نظريتهم اليوم في تحريف القرآن بعض الفرانكفونيين كأركون وغيره[1] .

أما في تدوين السنة فمن أكثر ما كثفوا معاولهم عليه الطعن في المكثرين من رواية الحديث؛ فرأوا أبا هريرة أكثر من روى الحديث من طبقة الصحابة، والزهري أشهر من دارت عليهم الأسانيد من طبقة التابعين، فخصوهما بالطعون والتشكيكات.

وقد تلقف هذه الأطروحات عدد من الكتاب العرب وترجموها ونسبوها لأنفسهم، وكان أشهر من كتب في الطعن في أبي هريرة من العرب: محمود أبورية في كتابه «شيخ المضيرة»، وقد كتب علماء السنة المعاصرين ردوداً كثيرة كشفوا فيها الفوضى المنهجية لأعمال المستشرقين و«أبو رية»وأمثالهم ومن أعاد إنتاج أطروحاتهم، ثم

---

(١) يمكن للقارئ مطالعة بحث منشور على الشبكة بعنوان: «**مصحف البحر الميت**».

خمدت هذه الشبهات من أمد طويل لكنني بت ألاحظ أنها بدأت تعود فعلاً مع بعض الشبان الأغرار محلياً تحت وطأة الثقافة الغربية الغالبة.

وأفضل ما كتب في موضوع التدوين المبكر للسنة ما سجله فؤاد سزكين عن تدوين السنة في موسوعته تاريخ التراث العربي[1]، ثم رسالة الدكتوراه للشيخ الأعظمي[2] والتي نوقشت في كامبردج، ثم ترجمها وطبعها بالعربية وكشف فيها تفصيلاً (اللامنهجية العلمية) لأطروحات جولدزيهر وشاخت والتي يرددها اليوم بعض المثقفين العرب.

وسأحاول الآن أن أناقش بشكل مقتضب بعض الإشكاليات التي أثيرت مؤخراً في بيئتنا المحلية، مستحضرين أن يكون المحدد الأساس لقراءتنا هو «المنهج العلمي»، بما يتضمنه من فحص الثبوت، واستيعاب المعطيات، والتفسير الموضوعي.

- الاستفهام حول عدد مرويات أبي هريرة :

يذكر البعض بأنه بلغت أحاديث أبي هريرة أكثر من (٥٠٠٠) حديث، وأن هذا رقم ضخم جداً يضع علامات الإستفهام ويسبب الارتياب في مصدر هذه الأحاديث، ويقول بعضهم: كيف تسنى له حفظ هذا العدد الضخم الذي لا يكاد يحفظه إلا جهاز حاسوب؟

---

(1) فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، مطبعة بهمن، ١٤٠٣هـ، المجلد الأول، الجزء الأول، (ص:١١٧)

(2) محمد مصطفى الأعظمي، **دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه**، المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ.

وهذا في الحقيقة وهمٌ طريف، وهو دال على قلة خبرة المعترض بفن السنة، وسبب هذا الوهم أن ابن حزم كان يذكر مرويات الصحابة بالمكررات والشواهد والطرق اعتماداً على مسند بقي بن مخلد -وهو مسند مفقود-، فظنوا أن هذا عدد الأحاديث، والواقع أن هذا عدد الطرق، وليس عدد الأحاديث.

والواقع من خلال «مسند أحمد» وهو أوسع وأدق مسانيد السنة التي بين أيدينا أن مرويات أبي هريرة لا تبلغ إلا (١٣٠٠)حديث، وهذا الرقم مع عدم حذف المكرر، وهذا العدد يشمل الصحيح والضعيف أيضاً! فلو حذفت المكرر، وحذفت الأحاديث التي رويت عن أبي هريرة بطرق ضعيفة لما بلغت هذا العدد.

- استنكار انفراد أبي هريرة بالأحاديث الكثيرة:

مما يتداوله البعض استنكارهم بالقول: كيف تمكن أبوهريرة أن يعرف خمسة آلاف حديث لا يعرفها بقية الصحابة؟ وكيف استطاع أبو هريرة أن ينفرد برسول اللّه ﷺ لكي يسمع منه هذه الأحاديث الضخمة؟ فأين بقية الصحابة؟

وهذا الاستشكال دالٌ أيضاً على قلة خبرة المعترض بفن السنة، فالواقع أن الاحاديث التي رواها أبوهريرة شاركه في روايتها صحابة آخرون، فلم ينفرد أبوهريرة إلا بنزر يسير من الأحاديث لاتبلغ العشرات، فحتى لو أسقطنا رواية أبي هريرة فستبقى هذه الأحاديث مروية من طريق صحابة آخرين.

ومن أطرف الدراسات المعاصرة في هذه الإشكالية دراسة قام بها (الدكتورمحمد عبده يماني) مع فريق متخصص في الحاسب الآلي، وكشف فيها البحث الحاسوبي رقمياً اشتراك مرويات أبي هريرة مع روايات غيره من الصحابة، وأنه لم ينفرد بأكثرها، وقد شرح د.يماني تفاصيل هذا البحث وتطوراته (الكمبيوترية) في الصحافة المحلية عام ١٤٢٦هـ ويمكن الرجوع إليه للاطلاع على تفاصيل هذا البحث الماتع[1].

ومن مصادر الإشكال في هذا الاعتراض توهمهم أن الصحابي إذا قال: (قال رسول الله) فإنه محمول على المشافهة عن الرسول! وهذه بصراحة سقطة كبيرة سببها التجرؤ على علوم لم يتأهلوا لها للأسف، فأصغر طلاب الحديث سيتبسم وهو يسمع هذا الاحتجاج، إذ أن أكثر رواية الصحابة في الأصل ليست عن النبي، بل هي رواية عن بعضهم البعض، فالصحابة يروون عن بعضهم، وخصوصاً صغار الصحابة، ومن تأخر إسلامهم، وأكثر أحاديث المعمرين من الصحابة نقلوها عن غيرهم، وإنما نقلت عنهم لأجل أنهم أصبحوا يمثلون الإسناد العالي.

والصحابة إذا نقلوا عن بعضهم حديثاً نبوياً لايذكرون الواسطة، بل يقولون مباشرة «قال رسول الله»، فيظنها قليل الخبرة بعلوم السنة رواية مشافهة عن النبي، وهذه الظاهرة يسميها علماء المصطلح «مرسل الصحابي» .

---

(1) محمد عبده يماني، **أبو هريرة: أمانة الرواية وصدقها**، صحيفة الشرق الأوسط، العدد (٩٨١٦) تاريخ (١٣ أكتوبر ٢٠٠٥م).

ومن شواهد ذلك:

قال البراء بن عازب: **(ما كل ما نحدثكم به عن رسول اللَّه ﷺ سمعناه؛ بل سمع بعضنا من بعضٍ ولكنا لا نكذب)**[١]

وروى ابن عباس عن النبي ﷺ «أفعال الحج» ولم يكن شاهدها، فإنه ﷺ بعثه مع أغيلمة بني عبد المطلب ليلة المزدلفة، ولكنه سمع ذلك من أخيه الفضل بن عباس.

وروى أبو هريرة أنه ﷺ قال: **(من أدركه الفجر جنباً فلا يصم)** ثم قال بعد أن روى الحديث: «سمعت ذلك من الفضل»[٢]

وقد كان بعض الصحابة يقول: «قال رسول الله»، فإذا سأله عمر، قال حدثني به الصحابي فلان عن رسول اللَّه، فيصرح بالواسطة.

وقال ابن طاهر في كتاب «اليواقيت»:

(كان من مذهب الصحابة رضي اللَّه تعالى عنهم أنه إذا صح عندهم أن رسول اللَّه ﷺ ذكر حديثاً رووه عنه من غير أن تذكر الواسطة بينهم؛ فقد روى أبو هريرة وابن عباس « قصة [وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ] » وهذه القصة كانت بمكة في بدء الإسلام، لم يحضرها أبو هريرة، ويصغر عنها سن ابن عباس، وروى ابن عمر رضي اللَّه تعالى عنهما «وقوف النبي صلى اللَّه عليه و سلم على قليب بدر»، وابن عمر لم يحضر بدراً، وروى المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم قصة الحديبية وسنهما لا يحتمل ذلك؛ لأنهما ولدا بعد

---

(1) أخرجه: الإمام أحمد، **العلل**، (٢٨٣٥)، تحقيق: وصي اللَّه بن محمد عباس، دار الخاني، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ، (٢/٤١٠)، وبنحوه في المسند (٤/٢٨٣/ح١٨٤٩٣).

(2) أخرجه: مسلم (١١٠٩).

الهجرة بسنتين، وروى أنس بن مالك حديث انشقاق القمر وذلك كان قبل الهجرة، وقد أخرج الأئمة هذه الأحاديث وأمثالها في الصحيحين وغيرهما، وأجمعوا على الاحتجاج بها)[١]

وهذه الظاهرة الحديثية معروفة في علوم السنة النبوية، ويسمونها كما سبقت الإشارة «مرسل الصحابي»، وذكروا لها شواهد كثيرة، ورصدوا كثيراً من قسماتها الحديثية وآثارها على الرواية.

قال السيوطي في «تدريب الراوي»:

(أما مرسله، أي الصحابي، كإخباره عن شيء فعله رسول اللَّه ﷺ أو نحوه، مما يعلم أنه لم يحضر، لصغر سنه أو تأخر إسلامه، فمحكوم بصحته على المذهب الصحيح، الذي قطع به الجمهور من أصحابنا وغيرهم، وأطبق عليه المحدثون المشترطون للصحيح القائلون بضعف المرسل، وفي الصحيحين من ذلك ما لا يحص؛ لأن أكثر رواياتهم عن الصحابة، وكلهم عدول، ورواياتهم عن غيرهم نادرةٌ، وإذا رووها بينوها)[٢].

والمراد أن أحاديث أبي هريرة الكثيرة ليست كلها رواها مشافهة عن رسول اللَّه ﷺ، بل كثير منها أخذه عن غيره من الصحابة عن رسول اللَّه، لكنهم لم يكونوا يذكرون الأسانيد حينها، لأن الواسطة صحابي وهو ثقة، كما قال البراء بن عازب في الأثر السابق: **(ما كل ما نحدثكم به**

---

(1) الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق: زين العابدين فريج، أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، (١/ ٥٠٣-٥٠٥).

(2) السيوطي، **تدريب الراوي**، تحقيق: نظر الفريابي، مكتبة الكوثر، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ (١/ ٢٣٤).

عن رسول الله ﷺ سمعناه بل سمع بعضنا من بعض ولكنا لا نكذب).

- استشكال قصر مدة الصحبة:

ومن الاعتراضات التي طرحت قولهم أنه: (يزداد الإشكال إذا وضعنا في الإعتبار قصر المدة التي صحب فيها أبا هريرة رسول الله ﷺ، فإن أباهريرة لم يسلم إلا متأخراً كما هو معروف؟).

والواقع أن النبي ﷺ كان يعزز في أصحابه استعداداتهم الذاتية ويكلفهم المهام الموافقة لها، فأبوبكر وعمر للقيادة والاستشارة، وخالد للجيوش، وابن عباس لعلم التفسير، ومعاذ لعلم الحلال والحرام، وزيد بن ثابت للمواريث، وبعض الصحابة للقضاء، وابن مسعود وأبي بن كعب لحفظ القرآن وقراءاته، وكان أبوهريرة وابن عمر وأنس هم أهم المتخصصين في رواية السنة.

فكان كل صحابي يتصدى للمهمة التي توافق تكوينه وقدراته، والتي زكاها النبي فيه، فأكثر الصحابة لم يتصدوا للتفسير، وأكثر الصحابة لم يتصدوا للفتاوى، كما أن أكثر الصحابة لم يتصدوا لرواية الحديث وإسماعها للتابعين، وقد كان كبار التابعين يحرصون على أبي هريرة أكثر من غيره لتميزه بالحفظ وسعة الرواية ومحبته لتبليغ الحديث.

وقد شهد له الصحابة والأئمة بحفظ الحديث، فقد كان الصحابي الجليل ابن عمر يترحم على أبي هريرة في جنازته ويقول: (كان ممن

يحفظ حديث رسول الله ﷺ على المسلمين)[1]، وقال ابن عمر أيضاً لأبي هريرة: (**كنت ألزمنا لرسول الله ﷺ وأحفظنا لحديثه**)[2].

وقد كان التابعون يميزون دقة إتقان أبي هريرة وتميزه على بقية الصحابة، ففي قصة طريفة ذكرها البخاري في «التاريخ» أن التابعي محمد بن عمارة قال:

(**قعدت في مجلس فيه مشيخة من الصحابة بضعة عشر رجلاً، فجعل أبو هريرة يحدثهم عن رسول الله بالحديث فلا يعرفه بعضهم، فيراجعون فيه حتى يعرفوه، ثم يحدثهم بالحديث كذلك، حتى فعل مراراً، فعرفت يومئذ أن أبا هريرة أحفظ الناس**)[3]، وقال الشافعي: (**أبو هريرة أحفظ من روى الحديث في عصره**)[4].

ولذلك حين اشتكى أبوهريرة للنبي ﷺ نسيانه بعض الأحاديث؛ دعا له النبي فكان بعد ذلك لاينسى شيئاً، وكان أبوهريرة لا يعمل وليس له وظيفة، وإنما كان يتتبع النبي ويحفظ أقواله، وقد سبب له ذلك فقراً فكان من أهل الصفة، كما أنه لم يكن من أصحاب الولايات والمناصب الكبرى في مرحلة التلقي والسماع كبقية أصحاب النبي.

أما المدة التي صحب فيها رسول الله فليست مدة يسيرة، بل تبلغ

---

(1) أخرجه: ابن سعد، **الطبقات الكبري**، (٥٧٠٤)، بتحقيق: إحسان عباس، دار صادر، (٤/ ٣٤٠).

(2) أخرجه: الترمذي(٣٨٣٦) .

(3) أخرجه: البخاري، **التاريخ الكبير**، (٥٧٤)، تحقيق: هاشم الندوي وآخرون، دائرة المعارف العثمانية، (١/ ١٨٧).

(4) انظر: **فتح الباري**، لابن حجر، تحقيق: عبد العزيز بن باز وآخرون، المطبعة السلفية، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ (١/ ٢١٤).

(١٤٦٠) يوماً كان يلازمه فيها ملازمة تامة، فلو فرضنا أن مروياته خمسة آلاف «متنٍ»، فهذا يعني أنه يحفظ معدل ثلاثة أحاديث كل يوم، فإذا جمعت تخصصه في رواية السنة وعدم اشتغاله بغير ذلك مع عدد الأيام التي صحب فيها رسول اللّه ﷺ تبين لك أن هذا العدد عدد طبيعي جداً.

وبسبب تخصصه في رواية السنة فلم ينقل عنه كثير تفسير مثلاً، ولو كان رجلاً غير صادق لتكلم في كل فن، لكنه لم يتكلم إلا فيما حفظه.

فهل يستقيم أن نعترض على كون «ابن عباس» تكلم في التفسير أكثر من بقية الصحابة؟! وهل يستقيم أن نعترض على كون «زيد بن ثابت» تكلم في الفرائض أكثر من بقية الصحابة؟! وهل يستقيم أن نعترض على كون «عائشة» تكلمت في الفقه أكثر من بقية الصحابة؟! فكذلك لا يستقيم أن نطعن في تخصص أبي هريرة.

حسناً، لنسلم جدلاً أن قصر مدة أبي هريرة لا تتيح له رواية كثير من الأحاديث، هذا سيقودنا إلى التشكيك في رواية صحابة آخرين: فابن عمر يعتبر من صغار الصحابة، وتوفي النبي وهو فتى صغير، وتبلغ مروياته طبقاً لابن حزم (٢٦٣٠) حديث، وأنس بن مالك يعتبر أيضاً من صغار الصحابة، وقد روى طبقاً لابن حزم (٢٢٨٦) حديثاً، وابن عباس يعتبر من صغار الصحابة وتوفي النبي وهو فتى صغير، وتبلغ مروياته طبقاً لابن حزم (١٦٦٠) حديثاً، وعائشة لم تشهد الحياة الخارجية للرسول ﷺ إذ أكثر وقتها في بيتها، ومع ذلك روت طبقاً لابن حزم (٢٢١٠) حديثاً.

وهاهنا يطرح تساؤل هو نظير التساؤل الذي يطرحه هؤلاء عن أبي هريرة إذ سيقال : كيف جاز لصغار الصحابة- كأنس وابن عباس وابن عمر، وزوجة الرسول التي أكثر وقتها في بيتها- أن ينقلوا من الأحاديث أضعاف ماروي عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ؟

وإذا كنتم ستطعنون في رواية أبي هريرة، فيلزمكم أن تطعنون أيضاً في الروايات الكثيرة لابن عباس وابن عمر وأنس وعائشة.

- استشكال نهي عمر لأبي هريرة عن الرواية:

ومما يطرحه هؤلاء قولهم: لماذا كان عمر ينهى أبا هريرة عن التحديث عن الرسول، ويتوعده بأن ينفيه إلى «أرض القردة»؟!.

والواقع: أنني لما تأملت هذا الاعتراض الذي راج في منتدياتنا المحلية، اكتشفت أن المعترض خلط خبرين في خبرٍ واحد.

فالذي جاء في كتب التاريخ أنه قال له عمر : «أو لألحقنك بأرض القردة» ليس الصحابي «أباهريرة»، بل قالها عمر للتابعي «كعب الأحبار» في قضية التحديث عن أهل الكتاب، فجعلها المعترض في حق أبي هريرة.

والخبر كما ورد في «تاريخ أبوزرعة الدمشقي»، وعنه تناقله المؤرخون، وساقه بإسناده كالتالي:

(حدثني محمد بن زرعة الرعيني قال: حدثنا مروان بن محمد قال: حدثنا سعيد بن عبد العزيز عن إسماعيل بن عبيد اللّه عن السائب بن يزيد قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول لأبي هريرة: لتتركن الحديث عن رسول

اللَّه ﷺ أو لألحقنك بأرض دوس. وقال لكعب: لتتركن الأحاديث، أو لألحقنك بأرض القردة)[1] .

وهاهنا يثور تساؤل منطقي: كيف وقع المعترض في هذا الخلط؟ بمعنى كيف نسب عبارة «أرض القردة» إلى أبي هريرة، وهي مروية في حق كعب الأحبار؟

فأنا شخصياً أعتقد أن المعترض لم يتعمد قطعاً هذا الخلط، بل واضح أنه بريء، ومدين في هذا الخلط لغيره، والحقيقة أن تتبع خيوط هذا الخلط يكشف لنا أن هؤلاء الشبّان لا يرجعون للمصادر العلمية المتخصصة بتاتاً، بل ينقلون عن كتب ثقافية لا منهجية تمتهن التدليس والتزوير والفبركة وتوقعهم في ورطات علمية كبيرة

فلو تتبعنا سلسلة هذه الإشاعة لاكتشفنا أن صانع هذا التدليس والمفبرك الأول هو الهالك «أبو رية» في كتابه سيئ الذكر «أضواء على السنة» وعنه تناقل كثير من الشبّان المستعجلين هذا الخلط وبثوه في منتدياتنا، وقد نبه العلماء المتخصصون على «كذبة أبي رية» هذه بشكل مبكر، ولكن المشتكى الى اللَّه، ما حيلتنا إزاء تراجع الحس المنهجي العلمي في الشباب المثقف اليوم؟

تأمل معي هذا المقطع للعلامة المحدث «عبد الرحمن بن يحيى المعلمي»:

(قال أبورية: وقد أخرج ابن عساكر من حديث السائب بن يزيد: لتتركن

---

(1) أبو زرعة، **تاريخه**، (١٤٧٥)، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، (ص:٢٧٠)،

الحديث عن رسول الله أو لألحقنك بأرض دوس أو بأرض القردة». أقول: عزاه أبو رية إلى «البداية والنهاية» لابن كثير، ولكن لفظه هناك «لألحقنك بأرض دوس، وقال لكعب الأحبار: لتتركن الحديث عن الأول أو لألحقنك بأرض القردة» فأسقط أبو رية هنا ذكر كعبٍ، وجمع الكلمتين لأبي هريرة!)[1].

ولأبي رية تدليسات كثيرة مثل ذلك، تتضح بأبسط مقارنة بين نقولاته والمصادر الأصلية! وقد نبه على كثير منها المحدثون المتخصصون الذين فندوا كتابه، ويمكن أيضاً أن يكون أبو رية نفسه ضحية لمن نقل عنهم من المستشرقين، فقد تكون هذه الفبركة من (جولدزيهر)، فله في مثلها نظائر كشفها الشيخ مصطفى السباعي في كتابه المشهور عن السنة، وناقش فيها تلميذ (جولدزيهر) القائم بعلمه وهو (جوزيف شاخت) وصدم حينها شاخت، وجولدزيهر من مصادر أبي رية في كتابه أضواء على السنة المحمدية.

والمراد: أن يلاحظ الراصد الموضوعي كيف وقع هؤلاء الشباب - الطيبين في ذواتهم- في عرض صحابي جليل بسبب تساهلهم العلمي واستهتارهم المنهجي، ولو كانوا يحترمون «المنهج العلمي» فينقبون في المراجع المتخصصة لانكشف لهم كثير من (اللامنهجية) في الكتابات الثقافية المعاصرة.

ومع ذلك، فهذا الخبر ضعيف أصلاً، فيه علتان: الأولى أن محمد بن زرعة الرعيني «مجهول»، والثانية: «الانقطاع» بين إسماعيل بن عبيد

---

(1) المعلمي، **الأنوار الكاشفة**، عالم الكتب- بيروت، ١٤٠٦هـ (ص:١٥٣).

اللَّه، والسائب بن يزيد، وفضلاً عن ذلك لا يعرف في شئ من دواوين السنة التي عليها مدار الإسلام.

أما نهي عمر عن الإكثار من التحديث، فهذا ليس نهياً خاصاً بأبي هريرة كما يتصور السائل، بل كان عمر ينهى الصحابة جميعاً عن الاكثار من التحديث، وقد لخص العلامة الذهبي الآثار الواردة عن عمر في ذلك، وعقب على ذلك بأن هذا اجتهاد عمر في مقابل اجتهاد غيره من الصحابة، حيث يقول الذهبي في عبارة دقيقة: (**هكذا كان عمر رضي اللَّه عنه يقول: «أقلوا الحديث عن رسول الله» ، وزجر غير واحدٍ من الصحابة عن بث الحديث، وهذا مذهبٌ لعمر ولغيره**)[1].

وأصل ذلك «قضية خلافية» مبكرة كانت بين الصحابة، فبعض الصحابة كان يرى وجوب بث كل ما تعلموه من الرسول، وهذا رأي الصحابة المكثرين من الرواية: أبو هريرة، وأنس، وابن عمر، وعائشة، وابن عباس، وجابر بن عبدالله، وأبوسعيد الخدري. فهؤلاء من أصحاب الألوف في الرواية .

وبعض الصحابة كان يرى أن الإكثار من رواية الحديث سيترتب عليه أمران: أنه ذريعة إلى انصراف التابعين إلى الحديث وترك القرآن، وخصوصاً حديثي العهد بالإسلام، واحتمال الخطأ مع التوسع في الرواية، وهذا رأي عمر بن الخطاب وغيره، ولذلك قال الذهبي في عبارته الدقيقة السابقة (**وهذا مذهبٌ لعمر**)، فالقضية اجتهادية بين

---

(1) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ (٢/٦٠١).

الصحابة رضوان اللَّه عليهم، ويكشف خلفيات اجتهاد عمر هذا الخبر الثابت عنه في «مستدرك الحاكم» وفيه قال عمر:

(إنكم تأتون أهل قريةٍ لهم دوي بالقرآن كدوي النحل فلا تبدونهم بالأحاديث فيشغلونكم، جردوا القرآن، وأقلوا الرواية عن رسول اللَّه ﷺ، وامضوا وأنا شريككم)[1].

وفي حادثة أخرى رواها ابن عبدالبر في «الجامع» قال عمر:

(إني كنت أريد أن أكتب السنن وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب اللَّه وإني واللَّه لا أشوب كتاب اللَّه بشيءٍ أبداً)[2]

فهذه من الحالات التي كان يراعيها عمر، كترتيب الأولويات، وتقديم العناية بالقرآن ثم العناية بالسنة، ومراعاة حديثي العهد بالإسلام، ولم يكن مقصود عمر ترك الرواية وكتم العلم فقد روى عمر ذاته طبقاً لابن حزم (٥٣٧) حديثاً .

- دعوى تعارض أحاديث أبي هريرة مع القرآن:

ومن الاعتراضات التي طرحت قول بعضهم: (ما موقفنا من أحاديث أبي هريرة التي ثبتت في الصحيحين حسب المعايير الحديثية؛ وهي تتنافى مع صريح القرآن مثل حديث «خلق السموات والارض في ستة أيام») ؟

والجواب عن هذا أن يقال: ليس في الصحيحين حديث متفق عليه يعارض القرآن، ولو كان كذلك لكان هذا علة في متنه أصلاً .

---

(1) أخرجه: الحاكم في «المستدرك»(١/ ١٠٢)(٣٤٧).

(2) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم**، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، ١٤١٤هـ (١/ ٢٧٤/ ٣٤٣).

أما المثال الذي ذكره المعترض فليس من الأحاديث المتفق عليها، وليس حديثاً ثابتاً حسب المعايير الحديثية أساساً، بل هو حديث ضعفه جماهير المحدثين: كالبخاري، وابن المديني، ويحيى بن معين، وعبدالرحمن بن مهدي، والبيهقي، وابن تيمية، وابن القيم، وغيرهم كثير .

فهذا الحديث الذي يشير اليه السائل هو الحديث الشهير «خلق اللّه التربة يوم السبت.. » الحديث.

ومضمون هذا الحديث أن اللّه خلق السموات والأرض في سبعة أيام (وليس في ستة أيام كما توهم المعترض) وهو بذلك يعارض ظاهر القرآن، أن اللّه خلق السموات والأرض في ستة أيام .

وهذا الحديث خرجه مسلم، وانتقده الحفاظ عليه، والعلة في هذا الحديث أن الراوي غلط فنسبه للنبي، وهو من كلام كعب الأحبار، قال الامام ابن تيمية في «الفتاوي» :

(وأما الحديث الذي رواه مسلم في قوله «خلق اللّه التوبة يوم السبت»: فهو حديث «معلول»، قدح فيه أئمة الحديث: كالبخاري وغيره، قال البخاري: الصحيح أنه موقوفٌ على كعبٍ، وقد ذكر تعليله البيهقى أيضاً، وبينوا أنه غلطٌ، ليس مما رواه أبو هريرة عن النبى، وهو مما أنكر الحذاق على مسلمٍ إخراجه إياه)[1].

وقال الامام ابن تيمية في «الجواب الصحيح»:

(وكذلك صحيح مسلم فيه ألفاظ قليلة غلط، وفي نفس الأحاديث

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (١٧/ ٢٣٥-٢٣٦).

الصحيحة مع القرآن ما يبين غلطها، مثل ما روي «أن الله خلق التربة يوم السبت وجعل خلق المخلوقات في الأيام السبعة» فإن هذا الحديث قد بين أئمة الحديث: كيحيى بن معين، وعبدالرحمن بن مهدي، والبخاري، وغيرهم: أنه غلطٌ، وأنه ليس في كلام النبي، بل صرح البخاري في «تاريخه الكبير» أنه من كلام كعب الأحبار، كما قد بسط في موضعه، والقرآن يدل على غلط هذا، ويبين أن الخلق في ستة أيام، وثبت في الصحيح أن «آخر الخلق كان يوم الجمعة» فيكون أول الخلق يوم الأحد)[1] .

ويبدو أن المعترض بعيد عن «فن السنة» حين قال: ما الموقف من تعارض السنة مع القرآن؟ والواقع أنه لو رجع لكتاب «المنار المنيف» لابن القيم لاكتشف قواعد «نقد متون السنة»[2] عند أهل الحديث، فالحديث إذا عارض العقل القطعي أو دلالة القرآن القطعية، فإن هذا علة فيه تكشف أن ثمة خللاً إسنادياً دقيقاً، لكن كثيراً من الصحفيين المسلوبين للثقافة الغربية الغالبة لا يفرق بين تعارض السنة مع العقل، وتعارض السنة مع الرأي الشخصي!

- استشكال معارضة بعض الصحابة لأبي هريرة:

ومما طرح من الاعتراضات أيضاً في بعض منتدياتنا قول البعض: (إن عمر وعائشة اتهموا أبا هريرة وكذبوه في أكثر من حديث)!.

---

(1) ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق: علي الناصر، وعبد العزيز العسكر، وحمدان الحمدان، دار العاصمة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ (٢/٤٤٣-٤٤٥).

(2) انظر: **المنار المنيف**، لابن القيم، ضمن «آثار ابن قيم الجوزية»، بتحقيق: يحيى الثمالي، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

وأظن المعترض يقصد عائشة حين ردت على أبي هريرة حديث (**يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب الأسود**)، وذلك حين قالت عائشة: (**أعدلتمونا بالكلاب والحمر؟!**).

والحقيقة أن هذا الحديث الذي استنكرته عائشة لم ينفرد بروايته أبوهريرة، ولم تعترض عائشة على أبي هريرة لوحده، بل اعترضت على كل من روى هذا الحديث من الصحابة، حيث روى هذا الحديث من الصحابة خمسة (أبوهريرة، وابن عباس، وأبوذر، وعبدالله بن مغفل، والحكم بن عمرو).

لكن عائشة استنكرته لأنها كانت كما تقول:

(**قد شبهتمونا بالحمير والكلاب! والله لقد رأيت رسول الله ﷺ يصلى وإنى على السرير بينه وبين القبلة مضطجعةً فتبدو لى الحاجة فأكره أن أجلس فأوذى رسول الله ﷺ فأنسل من عند رجليه**)[١].

فعائشة استنكرت هذا الحديث على جمعٍ من الصحابة بلغنا من روايتهم خمسة، وسبب استنكارها أنه بلغها من العلم بخلاف ما بلغهم، بل إن الأغلب أن عائشة كانت تستحضر رواية أبي ذر أكثر من غيره؛ لأنها قالت في رواية «يا أهل العراق»، فقال ابن حجر معلقاً: (**قالت عائشة: «يا أهل العراق قد عدلتمونا..إلخ» وكأنها أشارت بذلك إلى ما رواه أهل العراق عن أبي ذر وغيره**)[٢].

---

(1) أخرجه: البخاري(٥١٤)، ومسلم (٥١٢).

(2)انظر: **فتح الباري**، لابن حجر، تحقيق: عبد العزيز بن باز وآخرون، المطبعة السلفية، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ (٥٨٩/١).

وأساس هذه الاشكالية أن يستحضر الباحث أن «الخلاف بين الصحابة» وقع في كثير من المسائل والأحاديث، حيث كان كل منهم يعمل بما سمعه ورآه من النبي، ويستنكر إذا كان ظاهر ما معه يتعارض مع ظاهر ما مع غيره، وقد كثر استنكار عائشة على بعض الصحابة مروياتهم، ولذلك جمعها الامام الزركشي في كتاب وسماه **«الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة»**، وقد ذكر فيه الامام الزركشي هذا الحديث (**يقطع الصلاة المرأة**..)[1] وذكر اختلاف الصحابة فيه.

والشاهد أن هذا الحديث لم تستنكره عائشة على أبي هريرة، بل استنكرته على خمسة من الصحابة .

- استشكال رواية أبي هريرة عن كعب الأحبار:

ومما كتب وراج في بعض منتدياتنا قول بعضهم: (إن بسر بن سعيد جزم أن أبا هريرة كان يحدث عن الرسول وعن كعب الاحبار في نفس المجلس؛ فيخرج بعض الحضور وقد خلطوا مابين الحديثين)!

والحقيقة: أن المعترض لم يمنح نفسه فرصة للتأمل، لأن هذه المقولة التي يذكرها الإمام بسر بن سعيد هي دفاع عن أبي هريرة، وكشف مصدر الخطأ: وهو الرواة الضعفاء الذين يجالسون أباهريرة، وهذا عين ما أردنا إثباته في كل المناقشات السابقة، وتأمل مقولة بسر بن سعيد بتمامها:

---

(1) انظره: (ص:١٦١)، بتحقيق: سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ.

(عن بسر بن سعيد قال: اتقوا اللّه وتحفظوا من الحديث، فواللّه لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة، فيحدث عن رسول الله، ويحدثنا عن كعب، ثم يقوم، فأسمع بعض من كان معنا يجعل حديث رسول اللّه عن كعب، ويجعل حديث كعب عن رسول الله!)[1].

فالامام بسر بن سعيد يقول إن أباهريرة دقيق في العزو، فينسب ماهو للنبي للنبي، وينسب ماهو لكعب لكعب، لكن يجالسه قوم ضعفاء في الحفظ فيخلطون الاحاديث، وهؤلاء الضعفاء لم يعتد بمروياتهم أصلاً! فالإمام بسر بن سعيد هاهنا لا يحذر من أبي هريرة، ولكنه يحذر من الرواة الضعفاء عن أبي هريرة، وهذا معنى ظاهر جداً في القصة.

- جدلية عدالة الصحابة:

ومما أثاره هؤلاء فيما يتعلق بمرويات الصحابة قول بعضهم: (ما مدى موضوعية اعتبار «عدالة الصحابة» بإطلاق، حتى صارت القاعدة الحديثية أن جهالة الصحابي في السند لا تضر في التوثيق، حيث لا يمكن أن نجزم بعصمتهم عن الخطأ والنسيان والتدليس والكتم والخطأ العمد؟ بدليل شواهد السنة الكثيرة على مثل هذه الافعال)

والجواب عن هذا أن يقال بكل إيجاز: بقية الرواة اعتمدنا في توثيقهم على أئمة الجرح والتعديل، أما الصحابة الذين احتفوا برسول اللّه ﷺ ونقلوا لنا سنته فقد اعتمدنا في توثيقهم على آيات قرآنية، وأحاديث نبوية مستفيضة، في تعديلهم والثناء على علمهم، والقرآن

---

(1) الإمام مسلم، **التمييز**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، طبعة وزارة المعارف السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ، (ص:١٧٥).

والحديث أدق من كلام علماء الجرح والتعديل قطعاً.

وخلاصة الجرح والتعديل يقوم على ركنين «العدالة»، و«الحفظ»:

أما «عدالة الصحابة» المحيطين برسول اللَّه ﷺ فهي ثابتة بالنصوص القطعية من القرآن والسنة المتواترة، وأما «حفظ الصحابة» الذين يروون السنة؛ فإن الحفظ يعرف بمقارنة رواية الراوي بغيره، وعلماء الجرح والتعديل هذا هو كل عملهم، وهو مقارنة المرويات.

ولا يعرف أن أحداً من الصحابة «كثير الخطأ» أو «الأوهام» في الرواية إذا قورنت مروياته بمرويات غيره من الصحابة، بل أحاديث الصحابة دوماً متواطئة على نفس المعنى، وإذا كان المعترض قد قارن رواية أحد الصحابة بمرويات غيره واكتشف أنه كثير الخطأ فليعرض هذه النتائج وسنسلم قطعاً أن ثمة نقصاً في الحفظ، والرهان على البرهان.

ثم إن الحديث حول «حفظ الصحابي» كلام غير عملي ولا مثمر، وسبب ذلك أن أصول الإسلام وقواعد الشريعة لا ترتبط بأحاديث منفردة لا يرويها إلا صحابيا غير مشهور، بل كل الأحاديث التي فيها أصول الإسلام وقواعد الشريعة رواها مشاهير الصحابة، فحتى لو قدحنا في حفظ الصحابة غير المشهورين، فإن أصول أحكام الشريعة مستقرة برواية غيرهم من مشاهير الصحابة.

- فكرة عرض الأحاديث على القرآن والعقل:

ومما كثر رواجه أيضاً أطروحة محاكمة السنة إلى بقية مصادر التشريع، كما يعبر بعضهم فيقول: (هل يمكن القبول المطلق بالسنة لمجرد ثبوت الحديث؟ باعتقادي أن الحديث لا بد أن يمر على عدة

اعتباريات؛ أهمها القرآن وعموم التشريع ومقاصد الدين والعقل أيضاً).

والجواب أن يقال: لا مانع من التمحيص والتحقيق، بل هو مطلوب، ولكن بشرط عزيزٍ: وهو أن نحترم «المنهج العلمي» فنهتم باستيعاب المعطيات، ونفحص ثبوت الوقائع، ونقدم تفسيرات موضوعية وعقلانية .

وفكرة اعتبار الحديث ببقية مصادر التشريع هذه كلها معايير مطبقة أصلاً، لكن بمنهج علمي مركب، ويمكن للقارئ مراجعة «المنار المنيف»لابن القيم، ليطالع نموذجاً لذلك، بل هذا هو عمل المحدثين وهو «مقارنة المرويات»، ولكن بشرط التحليل المنهجي العلمي المنظم، وليس التحليل الاستتباعي الذي يسعى لإخضاع السنة للثقافة الغربية المهيمنة.

وما أكثر ما يقع هذا الخلط، أعني الخلط بين «العقل» و «الذوق الشخصي»، فأما العقل: (مثل: عدم اجتماع النقيضين، ولا يكون الجزء أكبر من الكل، إلخ) فهذا محترم في الشريعة، وهو من أهم المعايير التي استعملها المحدثون في فرز السنة.

أما الذوق الشخصي: (مثل: استهجان تنصيف الميراث للمرأة، والتعدد، إلخ) فهذا هو الذي يجب أن يخضع للقرآن والسنة، وليس أن يخضعا له؛ لأنه مجرد ميول لأمة غالبةٍ تفرض على بقية الأمم معاييرها، والذي يقوم به هؤلاء أنهم يحاكمون المرويات إلى «ذوق الأمم الغالبة» وليس إلى «القواعد العقلية الموضوعية».

هذه بعض المناقشات لأفكار رأيتها تم تداولها في بيئتنا المحلية في

المنتديات والصوالين الفكرية والمجموعات البريدية الثقافية، والحقيقة أن الأمر أوسع من ذلك، فإنني حين أقرأ في الكتب الفكرية المعنية بإعادة قراءة النص والتراث تحت ضغط الثقافة الغالبة، ألاحظ أن هناك ما يشبه الخط العام في التعامل مع «الكتاب والسنة» ..

فتعاملهم مع «السنة النبوية» قائم على التشكيك بمروياتها، وفتح أوسع أبواب الاحتمالات والفرضيات لعدم صدقيتها، كالطعن في مصداقية أبي هريرة، وافتراض التدخل السياسي في الأسانيد، وافتراض عدم خضوع المتون للفحص، والتشكيك في عملية تدوين السنة، ونحو ذلك، ولا تكاد تجد هذه الكتب الفكرية تحاول أن تدخل بشكل موضوعي في تفسير مضمون الأحاديث النبوية.

أما في التعامل مع «القرآن الكريم» فإن أغلب الكتب الفكرية تتحاشى الطعن في الثبوت التاريخي له، ويكون أكثر عملها في «تأويل النصوص» لتوافق فكر الغربي المنتصر.

وكنت أظن أن هذه الحالة (تأويل القرآن، تكذيب السنة) هي حالة فكرية جديدة، ولذلك فلا تسل عن صدمتي حين علمت أن هذه الحالة بحذافير نظريتها قد توصل لها المتكلم الشهير بشر المريسي (ت ٢١٨هـ) بشكل مبكر في تاريخ الإسلام أثناء حواراته مع علماء الشريعة، حيث يقول بشر المريسي: (**إذا احتجوا عليكم بالقرآن فغالطوهم بالتأويل، وإذا**

احتجوا بالأحاديث فادفعوها بالتكذيب)[1].

فتأمل هذه «النظرية المريسية» التي قوامها (تأويل القرآن وتكذيب السنة)، ثم تنقّل ببصرك بين الكتابات الفكرية المنحرفة اليوم، وستتعجب من وقع الحافر على الحافر، وأن ترى بشر المريسي يعاد إنتاجه اليوم.

وقد راج التشكيك في السنة اليوم بصيغ متفاوتة، فبعض هؤلاء المنتسبين للفكر المعاصر يقول: (لا نأخذ إلا بما في القرآن فقط، وطائفة أخرى تقول: نأخذ القرآن والسنة التي لا تخالف القرآن، أما أي حديث نرى أنه يخالف القرآن فلا نأخذ به) وأمثال هذه المقولات سبق أن عرض لها ابن حزم بمناقشة ممتعة يقول فيها:

(ونسأل قائل هذا القول الفاسد: في أي قرآن وجد أن الظهر أربع ركعات، وأن المغرب ثلاث ركعات، وأن الركوع على صفة كذا، والسجود على صفة كذا، وصفة القراءة فيها والسلام، وبيان ما يجتنب في الصوم، وبيان كيفية زكاة الذهب والفضة والغنم والإبل والبقر، ومقدار الأعداد المأخوذ منها الزكاة، ومقدار الزكاة المأخوذة، وبيان أعمال الحج: من وقت الوقوف بعرفة وصفة الصلاة بها وبمزدلفة ورمي الجمار وصفة الإحرام وما يجتنب فيه، وقطع يد السارق، وصفة الرضاع المحرم، وما يحرم من المآكل، وصفة الذبائح والضحايا، وأحكام الحدود، وصفة وقوع الطلاق، وأحكام

---

(1) انظر: ابن تيمية، **درء التعارض**، (٥/٢١٨)، وابن القيم، **الصواعق المرسلة**، (٣/١٠٣٨- ١٠٣٩) تحقيق: علي الدخيل، دار العاصمة، وبنحوها في «**النقض**» للدارمي، (١/٣٩٤)، تحقيق: رشيد الألمعي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

البيوع وبيان الربا.والأقضية والتداعي والأيمان، والأحباس والعمرى والصدقات، وسائر أنواع الفقه؟!وإنما في القرآن جملٌ لو تركنا وإياها لم ندر كيف نعمل فيها، وإنما المرجوع إليه في كل ذلك النقل عن النبي ﷺ..، ولو أن امرءاً قال «لا نأخذ إلا ما وجدنا في القرآن» لكان كافراً بإجماع الأمة، ولكان لا يلزمه إلا ركعة ما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل، وأخرى عند الفجر؛ لأن ذلك هو أقل ما يقع عليه اسم صلاة، ولا حد للأكثر في ذلك، وقائل هذا كافر مشرك حلال الدم والمال)[١].

(1) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** ، تحقيق: أحمد شاكر، تصوير دار الآفاق، بيروت، (٢/٧٩-٨٠).

توظيف نقد المتون

لما كانت الثقافة الغربية الغالبة تقذف بالمنتجات الفكرية والسلوكية المصادمة لنصوص الشريعة، لجأ المستكينون لهذه الثقافة المهيمنة إلى توظيف شتى الآليات الممكنة التي تخلصهم من هذه النصوص، ليتلافوا الحرج النفسي بينهم وبين أنفسهم، والحرج الاجتماعي بينهم وبين الآخرين في مجتمعهم، ومن هذه الآليات التي أكثروا منها توسيع وبعج مفهوم «نقد المتون» أي: متون السنة النبوية.

ومفهوم نقد المتون له منهج موضوعي محكم لدى أئمة الحديث يجعلونه جزءاً من منظومة علمية متكاملة، وقد كتب فيه كثير من الدراسات، وليس هذا موضع بسطه.

ولكن هناك أيضاً في التراث الإسلامي تطبيقات خاطئة وقعت من بعض المنتسبين للعلم، فجاء بعض المنهزمين للثقافة الغالبة وحاول استثمار هذه التطبيقات الخاطئة؛ لأن المنهج العلمي عند أهل الحديث يتنافى جذرياً مع سلوكياتهم.

وأريد هاهنا أن أناقش بعض هذه الاحتجاجات بهذه التطبيقات الخاطئة، حيث احتج بعض هؤلاء بحادثة نسبت لأبي بكر الجصاص في رده أحاديث «سحر النبي» ﷺ التي رواها البخاري، وما كتبه رشيد

رضا في رده لحديث «إذا وقع الذباب» المروي في البخاري[1] .

فأما احتجاجهم بفعل أبي بكر الرازي المعروف بالجصاص، فإن أبا بكر هذا قد دخل في «الاعتزال»، وتجرؤه في رد بعض الأحاديث النبوية إنما دخل عليه بسبب اعتزالياته، وليس ثم جديد في كون الفرق الضالة ترد السنن النبوية.

وقد عده الإمام ابن تيمية في «المعتزلة» حين ذكر أقواله، كقول الإمام ابن تيمية: (**ولهذا أنكر طائفة من المعتزلة؛ كالجبائي وأبي بكر الرازي وغيرهما دخول الجن في بدن المصروع**)[2].

وابن تيمية يشير إلى قول أبي بكر الجصاص الرازي في «تفسيره»:

(**ضرر أصحاب العزائم وفتنتهم على الناس غير يسير، وذلك أنهم يدخلون على الناس من باب أن الجن إنما تطيعهم بالرقى التي هي أسماء اللَّه تعالى، فإنهم يجيبون بذلك من شاءوا ويخرجون الجن لمن شاءوا، فتصدقهم العامة**)[3].

وليس مقصود ابن تيمية طبعاً أنه معتزلي بسبب قوله في مسألة التلبس، ولكنه معتزلي لقوله ببعض أصول المعتزلة في العدل والتوحيد.

وعده في المعتزلة كذلك مؤرخ الإسلام الذهبي حيث يقول: (وكان

---

(1) أخرجه: البخاري(٥٧٨٢) من حديث أبي هريرة رضي اللَّه عنه.

(2)ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (١٩/ ١٢).

(3) الجصاص، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤١٢هـ، (١/ ٥٧).

يميل إلى الإعتزال، وفي تصانيفه ما يدل على ذلك في مسألة الرؤية وغيرها)[١].

والذهبي يشير لكون الجصاص شك في أحاديث «رؤية اللَّه في الآخرة» بناء على بعض أصوله الاعتزالية كما يقول الجصاص - سامحه الله-: **(والأخبار المروية في الرؤية إنما المراد بها العلم لو صحت)**[٢].

وكذلك فإن الذين ترجموا لأعلام المعتزلة عدوه منهم، ولذلك أدرجه القاضي عبدالجبار في «فرق وطبقات المعتزلة»[٣]، وترجم له ابن المرتضى في «طبقات المعتزلة»[٤]، وإن كانوا يتوسعون في ذلك ويتكثرون بمن ليس منهم.

وبسبب هذه الروح الاعتزالية عند أبي بكر الجصاص -عفا اللَّه عنه- فإنك تجد عنده جرأة المعتزلة في الطعن على بعض كبار أئمة الحديث من السلف في كتابه[٥].

ومن ذلك قال عن الإمام حافظ الدنيا سفيان بن عيينة: **(وقد كان ابن عيينة سيئ الحفظ كثير الخطأ)**[٦] ومن يقول هذا الكلام عن سفيان بن عيينة الذي هو أحد من دارت عليهم أسانيد طبقة أتباع التابعين؟!

---

(1) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، بتحقيق: عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ (٢٦/٤٣٢).

(2) الجصاص، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤١٢هـ (٤/١٧٠).

(3) انظر: عبد الجبار، **فرق وطبقات المعتزلة**، تحقيق: علي النشار و عصام محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م ، (ص:١٢٥).

(4) ابن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، تحقيق: سوسنه ديفلد- فلزر، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ (ص:١٣٠).

(5)الجصاص، **أحكام القرآن**، (٢/٤٠) مرجع سابق.

(6) الجصاص، **أحكام القرآن**، (١/١٨٦) مرجع سابق.

ومثل هذه الجرأة في لمز أئمة أهل الأثر هي من أخص خصائص الروح الاعتزالية، ومن راجع مقدمة ابن قتيبة لكتابه «تأويل مختلف الحديث» استحوذ عليه العجب من تلك القصص والأخبار التي ساقها ابن قتيبة عن سلوكيات وتصرفات أئمة المعتزلة.

على أن الإنصاف يقتضي أن نشير إلى أن الجصاص ليس من المعتزلة الخلص، وإنما شارك المعتزلة في بعض أصولهم، وتسربت إليه بعض ضلالاتهم من بعض شيوخ المعتزلة الذين درس عليهم، وأما كتابه عن «أحكام القرآن» ففيه من نفائس الاستنباطات والمناقشات شيء لا يستغني عنه طالب العلم الجادّ، ولكن المراد هنا التنبيه إلى خطأ التذرع والاحتجاج بأخطائه الاعتزالية في رد السنن، والموقف الشرعي المنصف هو الانتفاع بصواب العالم ورد هفواته.

وأما احتجاجهم بكون الشيخ رشيد رضا رحمه اللّه رد بعض الأحاديث الصحيحة بالذوق المحض، فمثل هذا الاحتجاج يعكس جهلاً بتحولات الأستاذ رشيد رضا.

فالأستاذ رشيد رضا مر بثلاث مراحل، كان في مرحلته الأولى «صوفياً» كما يقول عن نفسه في مقدمة تفسير المنار: (**كنت من قبل اشتغالي بطلب العلم في طرابلس الشام مشتغلاً بالعبادة ميالاً إلى التصوف**)[1].

---

(1) رشيد رضا، **تفسير المنار**، دار المنار، الطبعة الثانية، ١٣٦٦هـ، (١/ ١٠).

ثم في المرحلة الثانية تعرف على ما يسمى بالمدرسة الإصلاحية التي كان زعيماها (الأفغاني، وعبده)، وهي مدرسة تحارب الملاحدة وأهل السنة على حد سواء، وتبني أفكارها في صورة إسلام مستغرب، وقد انبهر رشيد رضا بأستاذه محمد عبده وانفعل به كثيراً كما يقول في مقدمة «تفسيره»:

(في أثناء هذه الحال الغالبة علي ظفرت يدي بنسخ من جريدة «العروة الوثقى» في أوراق والدي ، فلما قرأت مقالاتها..، أثرت في قلبي تأثيراً دخلت به في طور جديد من حياتي، تلك المقالات التي حببت إلي حكيمي الشرق، ومجددي الإسلام، ومصلحي العصر: السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده المصري)[١].

وبدأت المرحلة الثالثة من وفاة الشيخ محمد عبده حيث تناقص التأثير التغريبي السلبي الذي شحنه به أستاذه محمد عبده، وبدأ يزداد عنده الميل إلى أهل السنة وتعظيم الحديث، وطباعة كتب السلف، وكثرة التنويه بابن تيمية، والدفاع عن دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، ولذلك يقول أيضاً في مقدمة «تفسيره» عن مرحلته الثالثة هذه:

(هذا وإنني لما استقللت بالعمل بعد وفاته -أي الشيخ محمد عبده- خالفت منهجه رحمه اللّه بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة)[٢].

---

(1) رشيد رضا، **تفسير المنار**، دار المنار، الطبعة الثانية، ١٣٦٦هـ، (١/ ١١).

(2) رشيد رضا، **تفسير المنار**، دار المنار، الطبعة الثانية، ١٣٦٦هـ، (١/ ١٦).

لكن الشيخ رشيد رضا توفي وما يزال لديه أوشاب «عبدوية» بسبب أنه لم يتوفر له الوقت لاستكمال التصحيح والتخلص من التخليط بين منهج أهل السنة ومنهج متفقهة التغريب المنكسرين لضغط الثقافة الغالبة.

وسائر ما يوجد لمشايخ أهل السنة المعاصرين من ثناء على رشيد رضا فإنما هو بسبب ما حمدوه له من التحول الإجمالي إلى نصرة طريقة السلف، كما حمدوا ذلك لأبي الحسن الأشعري مع أنه بقي لديه شعبٌ من الكلابية في عقيدته الأخيرة لم يتخلص منها.

والمراد أن ثناء مشايخ أهل السنة على الشيخ رشيد رضا كان من هذا الوجه، فلا يعني ذلك تصحيح أفكاره التفصيلية المخالفة لمنهج أهل السنة التي لا تزال موجودة في «مجلة المنار» و«تفسير المنار».

ومن الإنصاف أن نشير أيضاً إلى أن بعض أهل السنة لم يطلعوا على سائر نتاجه، ولذلك كانوا يحسنون الظن به؛ فالشيخ ابن عثيمين مثلاً يثني في مواضع من كتبه على رشيد رضا بسبب تعظيمه للحديث في زمن قل من ينصره فيه، برغم أن الشيخ ابن عثيمين يشنع في مسائل من العقيدة وأصول التلقي ومنهج الفتيا، وقد زلت فيها قدم رشيد رضا، لكن الشيخ لم يكن معنياً بتتبع كلام رشيد رضا.

والمراد أن ما وجد من ثناء لمشايخ أهل السنة المعاصرين على رشيد رضا إنما هو ثناء إجمالي على توجهه العام وتحوله لنصرة السنة، وليس ثناءً على آحاد أفكاره التفصيلية، وما تبقى لديه من دخن التغريب والانصياع لهالة الثقافة الغالبة، وبعض الزلات في أصول التلقي.

ومن الطريف في هذه القضية أن هؤلاء يحتجون بما وقع من أئمة الحديث المتقدمين من نقد المتون، والقضية ليست في نقد المتون بطريقة المحدثين التي تجمع بين علة السند وعلة المتن كالشذوذ والنكارة ونحوها، مما يعرف بمقارنة طرق الحديث، وإنما القضية في التبجح برد الأحاديث بالذوق المحض تحت تأثير الثقافة والقيم الغربية الغالبة، وهذا بخلاف نقد المتون إذا خالفت العقل القطعي أو خالف الراوي من هو أوثق منه ونحو ذلك، وقد توسع ابن القيم في «المنار المنيف» في ذكر قواعد نقد المتون عند أهل السنة والجماعة.

ولا أخفي أنني لا أستطيع أن أكظم تبسمي حين أرى البعض بكل برود يحتج لفعل بعض الصحفيين في رد الأحاديث النبوية بما يصنعه أئمة الحديث كابن المديني وابن معين ونحوهم!

أي إزراء بالعلم وأي استهانة بأئمة الدين أن تفسر تبجحات وتطاولات الصحفيين بأنها من جنس فعل ابن المديني وابن معين؟

هذه غاية المهزلة، وأتمنى أن لا يأتي اليوم الذي نرى فيه محتجاً يقارن بين منهج كتاب الأعمدة الصحفية ومنهج الدارقطني في تعليل الأحاديث، أو يقارن منهج مذيعي الفضائيات ومنهج الطبري في تفسير القرآن!

يهجم الشعور بالغثيان حتماً حين يهان العلم والمعرفة بهذا الإسفاف.

ومما يردده هؤلاء أثناء ردهم للأحاديث النبوية الصحيحة المخالفة للثقافة الغربية الغالبة، قولهم: (إنهم إنما أرادوا بذلك الدفاع عن النبي وليس القدح فيه، وأن لا ينسب للنبي مايسيء إليه، وهذه حجة

مستهلكة لهم يتسترون بها في تحريف الشريعة لتوافق قيم الغالب، وسيأتي هؤلاء تدريجياً وسيجحدون كل حكم شرعي يتعارض مع الثقافة الغربية المنتصرة باسم الدفاع عن النبي حتى لا ينسب إليه ما يسئ لصورته في الإعلام الغربي، وهكذا تلغى أحكام المرأة، وأحكام الجهاد، وأحكام الكافر.. إلخ، باسم الدفاع عن الإسلام من أن تتشوه صورته في الوعي الغربي.

والمراقب إذا رأى هؤلاء كيف يتجرأون في وصف بعض أحاديث الرسول بأنها تحمل معاني متوحشة أو متخلفة، ثم قارن ذلك بهلعهم وراتعاد فرائصهم إذا ذكرت عبارات بعض المسؤولين الكبار، تعجب كيف صارت منزلة ملك من ملوك الأرض أعظم في قلوبهم من منزلة ملك الملوك سبحانه وتعالى، والله تعالى يقول: [لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِم مِّنَ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ] {الحشر:١٣}.

أسأل الله أن يعمر قلوبنا جميعاً بتوقير سيد ولد آدم، وتعظيم حرمته، والهيبة عند سماع حديثه ﷺ.

ꕥ

تعاكس التجديد

أشرنا في المناقشات السابقة إلى أن المدارس المؤتمرة بأمر الثقافة الغالبة تحاول استغلال المفاهيم الشرعية؛ كالوسطية والتجديد ومقاصد الشريعة إلخ، وسنحاول هاهنا أن نسلط الضوء على اختلاف جوهري بين مفهوم التجديد في العلوم الشرعية ومفهوم التجديد في العلوم المدنية، وسنجعل هذه المقارنة من خلال ما يسمى «المثل النموذجي»، وهما «الشافعي» و«آينشتاين».

«الشافعي» رمز العلوم الشرعية، «وآينشتاين» رمز العلوم المدنية.

وكلا الرجلين يعتبرهما المتخصصون شعلة الابداع في حقولهم، واللحظة التي تجسد فيها مفهوم الصدارة بأوسع معانيه، ولكن حين نحلل بنية «المنهج العلمي» الذي سار عليه هذانِ الرمزان نجد أنهما «منهجان متعاكسان» جذرياً، فلو وضعنا منهجيهما بجانب بعضيهما لكانا أشبه بطريق «مزدوج» أحدهما ينشد خط النهاية، والآخر ينشد خط البداية.

بمعنى أن «آينشتاين» كان كل همه أن يتجاوز مفاهيم عصره، ويبتكر نظريات جديدة غير معروفة، أما «الشافعي» فكان كل همه أن يسترجع المفاهيم السابقة وينفض عنها الغبار، ويتتبع أي مفاهيم مستحدثة ويفندها، وقد صار كلا الرجلين محل احترام ورمزية بسبب منهجيهما ذاتهما، فنحن نحترم الشافعي لأنه يعود بنا الى المفاهيم

الشرعية الأصلية، ونحترم علم آينشتاين لأنه أخرجنا من المفاهيم التقليدية.

وهاهنا «الفارق الجوهري» الذي غاب في زحمة الفكر العربي المعاصر، ذلك أن «الاستحداث» في العلوم المدنية: مؤشر إبداع مطلوب، و«الاستحداث» في العلوم الشرعية: مؤشر تراجع وانحطاط، لذلك كان النبي ﷺ بكل وضوح يؤكد للصحابة هذين المنهجين المتعاكسين: ففي العلوم المدنية يقول لهم: **(أنتم أعلم بأمر دنياكم)**[1]، وفي العلوم الشرعية يقول لهم: **(من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد)**[2].

فالعلوم الشرعية يعتبر فيها الإبداع؛ وهو القدرة على العودة للأمر الأول، أي لمنهج النبي ﷺ وأصحابه، أما العلوم المدنية فالإبداع فيها هو التحرر من الماضي، واستحداث الجديد، وهذا الفارق الجوهري في «بنية العلم ذاته» بين العلوم الشرعية والمدنية يذهل عنه كثير من الباحثين العرب، فتراهم للأسف قد قلبوا هذه المعادلة، ففي «العلوم المدنية» ليس لديهم إلا الاستيراد والتقليد، ولا نرى إبداعات عربية مدنية حقيقية، تخرج بنا عن إطار الماضي وتقص لنا «بطاقة الصعود» إلى المستقبل، وفي «العلوم الشرعية» ليس لديهم إلا «الإحداث والابتداع» بما يتعارض مع منهج النبي وأصحابه.

ولعلك لاحظت أن التجديد في العلوم الشرعية هو ضد التجديد في العلوم المدنية، فالتجديد في العلوم الشرعية إخراج المستحدثات،

---

(١) أخرجه: مسلم (٢٣٦٣) من حديث عائشة وأنس.

(2) أخرجه: البخاري(٢٦٩٧)، ومسلم(١٧١٨) من حديث عائشة.

والتجديد في العلوم المدنية إدخال المستحدثات.

أما التفسير الإنقلابي لمعنى التجديد في العلوم الشرعية فقد تسرب جزء كبير منه من خلال التأثر الخاطئ بقراءة تاريخ العلوم المدنية (كالفلسفة والنظريات العلمية) ومحاولة إسقاط فكرة الثورات والنظريات والتحولات الجذرية والانقلابات العلمية المفاهيمية على «العلوم الشرعية»، وهذا خطأ قاتل؛ فالعلوم المدنية يطلب فيها معنى الاختراع وهو موضع الإبداع فيها، أما المعاني الدينية فلا يحمد فيها الاختراع، بل موضع الإبداع فيها القدرة على العودة للأمر الأول، وغاية ما يحمد الاختراع في العلوم الشرعية هو في الوسائل والآليات لا في أصول المعاني والمفاهيم، بل الاختراع في «أصول المعاني» إحداث وابتداع مذموم، ولذلك فإن النبي ﷺ بيّن معلم النجاة في العلوم الشرعية فقال: (**هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي**)[١]

೫◊೩

---

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط»(٤٨٨٦)، من حديث أنس بن مالك.

استراتيجية اللا بديل

هذه الحياة مبنية على تقابل إرادتين، إرادة بشرية وإرداة إلهية: [تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنۡيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَ] {الأنفال:٦٧}، والرغبات البشرية تتمظهر في سلوكيات مباشرة معزولة عن أساس نظري وهذه مشكلة العامة، أو الحل العامي، لا فرق، فسلوكهم مع رغباتهم وقلوبهم مع إرادة اللَّه، ولذلك هم أرقى في المعيار القرآني.

وبالمقابل؛ النخب المثقفة المرتهنة لثقافة غالبة تتألم من الارتطام المستمر بين رغبتها البشرية وإرادة اللَّه الشرعية، فتصعد إلى تبديل مراد اللَّه: [يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُواْ كَلَٰمَ ٱللَّهِ] {الفتح:١٥}، فتصل إلى منطقة الخطر النهائي، إنه التعدي على الذات الإلهية، فشتان بين من يخالف نصوص القانون وبين من يزور نصوص القانون ذاته، الأولى مخالفة داخل الدولة والثانية اعتداء على الدولة ذاتها! وللَّه المثل الأعلى.

ولكن هذه النخب المثقفة المتورطة في عشق الثقافة الغالبة ما هي خياراتها الاستراتيجية في شرعنة قيم الثقافة الغربية؟

الحقيقة أنه ليس من الحنكة الحركية أن تصارع منهجاً بمنهج لا يملك ذات الإمكانيات، أنت بذلك تقرر أن تدخل معركة غير متكافئة القوى، حين تصارع الخطاب الشرعي بمنظومة (آيديولوجية) بديلة، سواءً تراثية كالمعتزلة مثلاً، أو معاصرة كالماركسية مثلاً؛ فإنك ستخسر حتماً، فلا يوجد أي منظومة بديلة قادرة على مقاومة الخطاب

الشرعي السني، فالمعتزلة والماركسية كلاهما فرضا على الناس بقوة النظام، وليس بانبعاث شعبي داخلي.

وأما الليبرالية المحلية فهي نتاج إجراءات مبسطة قوامها أن مجموعة رؤساء تحرير احتكروا فرص الكتابة الصحفية، وصاروا يوجهون المكافآت لمن يكتب بلغةٍ ما، فالشاب ضعيف النفس سيتقبل القيام بالدور ليحصل على الفرصة، وحسب قاموس المسيري يمكننا اعتبار الليبرالية المحلية «جماعة وظيفية» تقوم بدور معين بمقابل، ولذلك فإن من أعظم الجنايات على العلم والفكر توصيف هذه الشريحة بلقب «المثقفين»، والواقع أنهم إنما يعيشون موسم الهجرة من استراحات المعسل والبلوت، للأعمدة الصحفية، نتيجة انفتاح مفاجئ في الفرص الوظيفية، وتسميتهم مثقفين جناية على الثقافة.

وأما عموم المجتمع فهو لا يزال يستفتي حتى إمام المسجد، ويسلم أبناءه وفلذات كبده للشباب المتدين في حلقات التحفيظ والنوادي الصيفية.

حسناً، دعنا نحلل طبيعة استراتيجيات الخطابات المنحرفة التي واجهها الخطاب الشرعي السني، الحقيقة أننا نلاحظ تاريخياً أن كل من صارع الخطاب الشرعي السني فشل، بدءاً من البدع الكلامية وانتهاء بالليبرالية الوظيفية، ولكن يمكن القول أن أكثر الخطابات المنحرفة مراوغة هو خطاب «اللابديل»؛ لأنه لا يمكن مناقشته، إنه خطاب مفتوح لا يمكنك أن تمسك شيئاً تحاوره.

وسأعرض بعض قسمات وملامح «استراتيجية اللابديل» التي صار يتبناها اليوم بعض مروجي الثقافة الغربية الغالبة:

صاحب استراتيجية اللابديل لا يقدم لـك معنـى للـنص تناقـشه، وتوازن بينه وبين تفسيرات الخطاب الشرعي السني، وإنما يقول لـك: النص لا نهائي التفسيرات، ويتوقف، دون تعيين.

وصاحب استراتيجية اللابديل لا يقدم لك «أصول فقـه» تناقـشها، وتوازن بينها وبين أصول الفقه السنية، وإنما يقول لك: (يجب تجديد أصول الفقه ويسكت).

ماذا تستطيع أن تناقش؟ لا شيء!

وهكذا لا يقدم لك معاييراً علميةً لفحص الأحاديث، وإنما يقول لـك: (هناك مـشكلات عميقـة في تـدوين الـسنة النبويـة وعلـم مـصطلح الحديث)، ثم يتوقف.

حسناً: ماهي قواعدك البديلة، وأعطني الأحاديـث التـي تـصححها والتي تضعفها؟

لا يقدم لك شيئاً، هاهنا ماذا تستطيع أن تناقش؟ وكيف يمكـن أن توازن بينه وبين علوم السنة في الخطاب الـشرعي الـسني؟ لا مجـال لشئ من ذلك.

وصاحب استراتيجية «اللابديل» يستهلك في معجمه تعابير من مثل: (هذا الحكم الشرعي لم يدرس جيداً)، و(هذا المفهوم الشرعي لم يبحث بشكل صحيح)، إلخ.

حسناً؛ ما هو الشئ الصحيح الذي تراه؟ لا يقدم لك شيئاً!

خذ مثالاً من زاوية أخرى: حين يأتيك شخص ويقدم أحكاماً بديلـة في موضوع المرأة (الاختلاط، السفر بلا محرم، إلخ)، فإنه سرعـان مـا يتهاوى أمام مطارق النقـد الـشرعي، لكـن حـين يأتيـك بالمعميـات

المفتوحة: (نحن لم نفهم المرأة)، (نحن لا نـزال نقـرأ نـصوص المـرأة تحت ضغط التقاليد)، (هناك إشكاليات ضخمة وعميقة في تعاملنا مع المرأة)، (أحكـام المـرأة تحتـاج إلى قـراءة جديـدة)، (نحـن بالغنـا في الاحتياط مع المرأة)، إلخ..

حسناً.. أعطنا مثالاً واحداً؟ يتحفظ في إعطاء الأمثلة!

ماذا تستطيع أن تناقش؟ لا شيء.

يمكن القول أن أكثر خطاب منحرف مخاتلةً ومداورةً هو صـاحب استراتيجية اللابديل، لأنه يـراهن عـلى «تقـويض اليقـين» بالخطـاب الشرعي السني، لكنه يجبن عن أن يقدم مبـاشرة بديلـه المـضمر؛ لأن استراتيجيته تقوم على أن الشاب حين يسقط يقينه فيمكن أن يتـشرب البدائل الضعيفة بهدوء، فالجسم حين تذوي مناعته فإن الفيروسـات الضعيفة تستطيع الاستيلاء عليه بكل يسر، وهذا بطبيعة الحال لـيس أسلوباً علمياً، وأقل من أن يكون فكـرة منحرفـة، وإنمـا هـو مجـرد أسلوب ماكر يقوم على نصب الحبائل.

وتأمل معي الكتب الفكرية التي طرحت مشروعات «إعـادة قـراءة التراث» تجد أشدها نفوذاً وتأثيراً في الشباب المتدين هـي تلـك الكتـب المراوغة التي تكتفي بطرح الشكوك وتتحاشي طرح أي أحكام شرعية بديلة، فالخطاب الفقهي البديل يمكن الموازنـة بينـه وبـين الخطـاب الفقهي السني، أما خطاب «اللابديل» فهـو خطـاب يقـود إلى النفـي المجرد، والنفي عدم، فكيف تـستطيع أن تقـارن بـين حجـج العـدم والوجود، وإنما يوازَن بين وجودين.

فكما أن مبتدعة التراث جعلوا عقيدتهم أوصاف الـسلوب، فهـؤلاء

جعلوا شريعتهم أوصاف السلوب أيضاً، وكلاهما نوع إحجام عن مضايق الإثبات ولجوء إلى ضباب النفي، ولا يعشق الغموض إلا من يخشى الضوء.

ولست أشك أن أكثر خصوم الخطاب الشرعي السني دغلاً وخديعةً هم أصحاب استراتيجية اللابديل، الذين يستعملون العموميات التي تكتفي بزعزعة اليقين لدى الشاب، وحين يتصدع اليقين بالإرادة الإلهية يصبح القلب مهيئاً لشحنه بأي الإرادات البشرية شئت، ولذلك كان من أكثر أنواع الأمراض التي نبه عليها القرآن مرض «الارتياب» فالمرتاب لا يجد في نفسه القوة على المضي مع الإرادة الإلهية نتيجة التردد فيسقط فريسة للإرادات البشرية.

تأمل كيف يشرح القرآن ذلك: [إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ] {التوبة:٤٥}.

لم يستأذنوا الرسول عن المضي مع الإرادة الإلهية إلا بسبب ما غزا قلوبهم من الارتياب.

وفي موطن آخر من كتاب الله شرح القرآن حالة فريق من الناس لا ينقادون لإرادة الله إلا إذا وافقت إرادتهم، فإذا خالفت إرادة الله رغباتهم امتنعوا عن الانقياد، أتدري بماذا فسر القرآن هذه الحالة؟ فسرها بأنها تعود إلى حالة «ارتياب» خفية، كما يقول تعالى: [وَإِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓا۟ إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓا۟] {النور:٤٨ - ٥٠}.

يا الله.. كم يصنع الارتياب الخفي في النفوس؟!

ولذلك لا يمكن أن يجتمع اليقين بكتاب الله مع الاسترقاق للثقافة

الغربية الغالبة في قلب رجلٍ واحدٍ، فإن الارتياب في القلب هو الذي سبب الامتناع عن الانقياد لبعض أحكام اللَّه، وقبول ما يتناسب منها مع رغباتهم وإراداتهم، ولو أقسم لك العلماني والليبرالي أيماناً مغلظة بأنه موقن باللَّه وكتابه ورسوله فلا تذهب بعيداً بهذه الأيمان: [يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ] {التوبة:٦٢}.

الفصل الثالث

نظام العلاقات

تمييزات العلاقة بالمخالف

ليس سراً أن الثقافة الغالبة اليوم هي الثقافة الغربية الليبرالية، وجوهر الليبرالية هو مفهوم الحرية المتجاوز للحدود الشرعية، وهذا المفهوم يسحب تفكير الأمم المستضعفة إلى الإشكاليات التي يثيرها هو نفسه فيفرض عليهم الأسئلة، ولهذا السبب انفجر في بيئتنا المحلية سؤال «الموقف من المخالف» وأصبح أضخم الأسئلة، وكثير من الناس لم يتفطن للظرف التاريخي الذي جعل إشكالية الموقف من المخالف هي الإشكالية الأولى فكرياً، وأن ضغط الحرية الليبرالية الغالبة هو الذي جعل الموقف من المخالف أزمة فكرية محلية.

والليبراليون يصرحون دوماً بالمصطلح نفسه وهو «الليبرالية»، بينما (الليبروإسلاميون/التنويريون) فتجدهم يستعملون المقابل العربي وهو «الحرية» بينما الشرعيون الذين أصابتهم بعض شُعَب الليبرالية-بوعي أو بدون وعي- فإنهم يخجلون من ترداد مصطلح الليبرالية وشعار الحرية، ويرددون شعار «الموقف من المخالف» باعتباره أقل دلالة تصنيفية.

ونواة الخلل في هذا الطرح في هذه الشعارات الثلاث (الليبرالية، الحرية، الموقف من المخالف) هو تأويل الأحكام الشرعية المعارضة للحرية الليبرالية للمخالف، لكنهم يتفاوتون في استعمال الشعار، ويتفاوتون في مدى التأويل وحدوده.

وهذا لا يعني طبعاً عدم وجود عينات وأفراد أو كتل صغيرة تعاني من غلو في التشنج في مسائل الاجتهاد، ولا تحسن إلا التشرذم والتناحر والتهارش، لكنها تظل آحاداً معزولة عن التيار الإسلامي العام، وإنما الرواج الأكبر هو للاتجاه المنهزم أمام ضغط الحرية الليبرالية.

ولأئمة أهل السنة والجماعة تصرفات دقيقة في الموقف من المخالف لا يتفطن لها كثير من الناس، فبعض الناس يستحضر دوماً المواقف التي فيها الشدة فقط، وبعض الناس يتشبث بالعبارات التي فيها لين مع المخالف فقط، وبعض الناس يظن أهل السنة مضطربين أصلاً، ولا أصول عامة لهم في هذا الباب، وهذا كله بسبب فشو الجهل بطريقة الصحابة ومن تبعهم بإحسان بين جمهور المنتسبين للفكر العربي تحت أثقال القيم الغربية المهيمنة.

وفي هذه الأسطر المحدودة لن آتي بجديد، بل سأستخلص المبادئ العامة لأهل السنة والجماعة في الموقف من المخالف، والذي دعاني لذلك أنني رأيت بعض الخيرين في أنفسهم بسبب كثرة قراءتهم لمقالات أهل الأهواء الفكرية على شبكة الانترنت؛ تشربوا بلا وعي مفاهيم مضللة، ومقدمات خاطئة؛ قادتهم لنتائج تنتهك أصول الشريعة في الموقف من المخالف كما سبق إيضاحه.

وحين كنت أطالع كلام هذه الطوائف الفكرية المعاصرة التي انكسرت أمام ثقافة الحرية الليبرالية الغالبة وجدت أن أصل ضلالهم في باب «الموقف من المخالف» يعود إلى جهلهم - أو تغييبهم - لعدة تمييزات منهجية لأهل السنة وهي على سبيل الاجمال، وسأعرضها

بشيء من الإيجاز:

- التمييز بين المسائل الظاهرة والاجتهادية:

من تأمل طريقة الصحابة وأئمة الهدى بشكل عام رأى أنهم يجتهدون في التمييز بين المسألة ذات الدليل الظاهر، والمسائل الاجتهادية التي يغمض ويدق مأخذها، فينكرون على المخالف في الأولى ويتسامحون ويتفهمون في الثانية، ولو طردنا نفي الإنكار في كل مسألة خلافية لما جاز لنا أن ننكر الربا، ولا النبيذ، ولا المتعة، ولا المعازف، ولا تعطيل الصفات الإلهية، ولا إنكار القدر، ولا إنكار الحدود الجنائية،.. إلخ.

وغالب عمل الاتجاهات الفكرية الخاضعة لسلطة الثقافة الليبرالية الغالبة هو التفتيش عن الخلافات الشاذة والمعلومات المغلوطة عن المذاهب؛ بغية تعطيل وتشويش شريعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولتذويب حماس المحتسبين، فتحت ذريعة الخلاف صارت تعطل النصوص، حتى صار «الخلاف» أقوى حجية من «النص» !.

- التمييز بين الأصل والهفوة:

بعض الناس ينفي التشنيع في الإنكار على الأشخاص مطلقاً، وثمة بعض المتحمسين المنتسبين إلى طريقة السلف يشنع على المخالف في كل خطأ، وهذا كله غير دقيق، فيجب التفريق بين المخالف لأهل السنة في المسألة والمسألتين ونحوها فهذا مجرد هفوة، وبين المخالف لهم في أصل منهجي عام فهذا يجوز التشنيع عليه، والتشنيع عقوبة مصلحية لا حكم مطلق.

والأصل المنهجي يعرف بأمرين:

إما أن يصرح هذا المخالف بهذا الأصل، وإما أن يكثر من الفروع والتطبيقات التي يستخلص منها أن لديه أصلاً كلياً منحرفاً حتى ولو لم يصرح به، ومن أحسن من شرح هذا المعنى الامام الشاطبي رحمه اللَّه في كتابه التأصيلي «الاعتصام» حيث يقول:

(المسألة الخامسة: أن هذه الفرق إنما تصير فرقاً بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات..، ويجري مجرى القاعدة الكلية كثرة الجزئيات، فإن المبتدع إذا أكثر من إنشاء الفروع المخترعة عاد ذلك على كثير من الشريعة بالمعارضة، وأما الجزئي فبخلاف ذلك، بل يعد وقوع ذلك من المبتدع له كالزلة والفلتة)[1].

ولتوضيح ذلك لاحظ معي هذه المراتب الثلاث:

لو جاءنا رجل وقال: إن الأصل عنده هو: «تأويل وتعطيل الصفات الإلهية الواردة في الوحي» فهذا صرح بأصله المنحرف، وأمره واضح.

لكن لو جاءنا رجل ثانٍ وقال: إن الأصل عنده هو: «إثبات كل صفة إلهية أثبتها اللَّه لنفسه»، لكنه عملياً كلما جاء لصفة إلهية تأولها وحرف معناها، فهذا معطل حتى ولو لم يصرح بالتعطيل.

ولو جاءنا رجل ثالث وقال: إن الأصل عنده هو: «إثبات الصفات الإلهية»، وفي مجال التطبيق أثبت جمهور الصفات الإلهية، وأخطأ في صفة أو صفتين، فهذه هفوة وزلة، وليس أصلاً منهجياً.

---

(1) الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق: هشام الصيني وآخرون، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ (٣/١٤٠).

فهؤلاء الأشخاص الثلاثة يوضحون هذه المراتب الثلاث؛ من صرح بأصله المنحرف. ومن صرح بأصل سني، لكن عنده جزئيات كثيرة يتشكل منها أصل كلي منحرف، ومن صرح بأصل سني كلياً وعملياً، لكن خانه التوفيق في المسألة والمسألتين.

ففي هذه المراتب الثلاث يعطي أهل السنة أصحاب كل مرتبة ما تستحقه شرعاً، وهذا من دقة أهل السنة وكمال حرصهم على العدل والإنصاف.

ومما يأسرني في هذا المقام هو أن عامة المسلمين أحذق في معرفة هذه القاعدة من كثير من المنتسبين للثقافة، فعامة المسلمين إذا رأو الفقيه الذي يستفتونه يبيح كل شئ لهم، لم يلتفتوا لكلامه النظري في أن الحجة في النص، بل تراهم يقولون على وجه التهكم (الشيخ فلان متساهل؛ كل شيء جائز عنده!) وتهتز مصداقيته في نظرهم.

وكذلك إذا رأيت الفقيه يفتي بما يهوى الساسة في كل الأمور، تراهم يتهكمون به، ولم يلتفتوا لكلامه النظري في أن الحجة في النص.

ومع كثرة ما كتب هؤلاء المفكرون المستغربون عن القضايا الشرعية؛ فإنك لا تجد أحداً يستفتيهم، بل الناس ولله الحمد ينفرون من كلامهم في الشرعيات.

ومن أشهر الأمثلة أيضاً للأصل المنهجي الذي يعرف بكثرة التطبيقات والجزئيات أنك تجد بعض المتصدرين للفتيا الفضائية، يردد عن نفسه أنه يحتكم إلى الكتاب والسنة، لكن إذا تأملت فتاواه وجدته دوماً يبحث عن الشذوذات الفقهية ويتمسك بها، فهذا منهجه

ليس «اتباع النص» بل «اتباع رخص وزلات العلماء»، حتى ولو لم يصرح بهذا الأصل المنهجي عنده، بل حتى لو صرح بنقيض ذلك، بل حتى لو صرح بنقد هذا المنهج ذاته.

وأتذكر مرة أنني حضرت أحد اجتماعات مجمع الفقه الإسلامي، وهي دورته الثانية عشرة التي كانت بالرياض عام ١٤٢١هـ فتحدث أحد من اشتهروا بتتبع الرخص بكلمة وجيزة كان الغالب عليها ذم «التساهل الفقهي» والتحذير منه، والذي لفت نظري في الاجتماع أن الفقهاء الحاضرين كانوا ينظر بعضهم لبعض ويتبسمون! وكأنهم فهموا من الكلمة أنها مجرد دفاع مسبق عن النفس، إذ ما الفائدة أن تذم التساهل الفقهي نظرياً وأنت تروجه عبر تطبيقاتك؟

والمراد أن قول بعض الأفاضل: (لماذا تنتقدون فلان برغم أنه يصرح بأن الحجة والمرجعية للكتاب والسنة؟).

فالجواب: بسبب كثرة التطبيقات الجزئية التي تدل على أن الأصل عنده هو تأويل الأحكام لتتناسب مع الثقافة الغربية الغالبة، ويجب أن يعلم أن «كثرة الجزئيات تشكِّل منهجاً»، كما قال أبو إسحاق الشاطبي: (**ويجري مجرى القاعدة الكلية كثرة الجزئيات**)، كما سبقت الإشارة لذلك مراراً.

- التمييز بين الرأي المطوي والرأي المنشور:

من رأى رأياً مخالفاً للشرع لكنه يكتمه بين خاصته، فلا ينبغي الإنكار عليه فيه علناً؛ لأن الإنكار علناً فيه نشر للمنكر، والشارع يكره

المجاهرة ويحب الإسرار بالمعصية؛ لأن المجاهرة تحريض عملي على المعصية.

لكن من نشر كتاباً أو أطلق فتوى مخالفة؛ فهاهنا يسوغ شرعاً الإنكار علناً لتنبيه الناس عن الوقوع في الخطأ، وبعض الناس يقول يجب نصحه سراً مطلقاً وهذا خطأ، بل يشرع كلا الأمرين: النصيحة سراً، والانكار علناً لتنبيه الناس، بحسب ما يقدر الداعية من المصالح.

- التمييز بين مقام الدعوة ومقام الإنكار:

في مقام الدعوة، قال تعالى: [فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ] {آل عمران:١٥٩}، وقال ﷺ في لينٍ أخاذٍ لرجل كافر: (**أفرغت يا أبا الوليد؟**)[١]، وقال النبي ﷺ: (**إن الرفق لا يكون في شيءٍ إلا زانه**)[٢].

لكن في مقام الإنكار: قد يحتاج الداعية إلى الحزم والتعنيف والتوبيخ بحسب الحال، ولذلك قال تعالى: [جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ] {التوبة:٧٣} فأمره أمراً صريحاً بالغلظة؛ أي: إذا كانت مصلحتها أرجح بحسب الحال.

ولما احتاج النبي للحزم والتوبيخ قال لبعض أصحابه ﷺ:(**بئس الخطيب أنت**)[٣]، وقال مرة لمن أفتى بغير علمٍ: (**قتلوه، قتلهم الله! ألا سألوا إذ لم يعلموا؟**)[٤].

---

(1) أخرجه: ابن إسحاق، **السيرة**، (٢٦٨)، تحقيق: محمد حميد الله، نشر معهد الدراسات والأبحاث للتعريب (ص: ١٨٧-١٨٨).

(2) أخرجه: مسلم(٢٥٩٤) من حديث عائشة.

(3) أخرجه: مسلم(٨٧٠) من حديث عدي بن حاتم.

(4) أخرجه: أبو داود (٣٣٦) وغيره، من حديث جابر.

ومع أن اللَّه تعالى قال لموسى وهــارون : [فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا] {طه:٤٤} ، إلا أن مــوسى لمــا احتــاج إلى الحــزم قــال: [وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا] {الإسراء:١٠٢}، ولما رأى موسى سكوت هارون استعمل الحــزم، كما قال تعالى: [وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ] {الأعراف:١٥٠}.

ومع أن اللَّه وصف الخليل إبراهيم بــالحلم فقــال: [إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ] {التوبة:١١٤}، إلا أنه قال لأبيه: [إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ] {الأنعام:٧٤} !.

وفي عبارة جامعة بديعة للإمام الجبل أبي العباس ابن تيمية لخــص فيها هذا التمييز بين مقام الدعوة ومقام الإنكار بتشبيه في غاية البراعــة البيانية فقال:

(المؤمن للمؤمن كاليدين؛ تغسل إحداهما الأخرى، وقد لا ينقلع الوســخ إلا بنوعٍ من الخشونة، لكن ذلك يوجب من النظافة والنعومة ما نحمد معه ذلك التخشين)[1].

- التمييز في أغراض «العبارات» بحسب الأشخاص:

يحصل أحياناً أن يستنكر أهل السنة عبارة قالها أحد أهــل الأهــواء، فيأتي بعض الفضلاء المغرر بهم ويقول: كيف تنتقدون هــذه العبــارة وقد قال مثلها فلان من العلماء؟

وهؤلاء لم يتفطنوا إلى أن من أصول أهل السنة تفسير أغراض الناس من عباراتهم بحسب مناهجهم، لا تفــسيرها معزولــة عــن ســياقاتها، ويشرح الإمام ابن القيم في كتابــه «مــدارج الــسالكين» هــذه القــضية

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (٢٨/٥٣-٥٤).

فيقول:

(**والكلمة الواحدة يقولها اثنان؛ يريد بها أحدهما: أعظم الباطل، ويريد بها الآخر: محض الحق، والاعتبار: بطريقة القائل وسيرته ومذهبه، وما يدعو إليه ويناظر عليه**)[1]

والمراد أن القراء دوماً يفسرون كلمات الكاتب بالنسبة إلى مجمل خطابه العام وسلوكياته الكتابية، وأضرب مثلاً لذلك: فأهل السنة حين يتكلمون عن أن الصحابة ليسوا مبرئين من الخطأ البشري، يريدون بذلك بيان أنهم «الأكمل» وإن لم يكونوا مجتمعاً «كاملاً».

لكن حين يأتي بعض أهل الأهواء ويقول أن «الصحابة كانوا بشراً» ويشحن مقاله ببعض أخطاء الصحابة، فإنما مراده تذويب الحماس الاحتسابي وتكريس الفتور الدعوي عبر تهشيم الصورة الفريدة للصحابة والتي تلهم الدعاة على مر الأجيال.

فحين يأتي أهل السنة ويستنكرون هذه المقالة يأتي بعض البسطاء ويقول: لكن هذا معنى شرعي صحيح وهو أن الصحابة لم يكونوا مجتمعاً مبرأً من النقص البشري!

وخطأ هؤلاء بحسب ما غاب عنهم من أن من أصول أهل السنة تفسير أغراض الناس من عباراتها بحسب بوصلة توجهاتها العامة وسلوكياتها الخطابية كما قال ابن القيم: (**والاعتبار بطريقة القائل وسيرته ومذهبه، وما يدعو إليه ويناظر عليه**).

---

(1) ابن القيم، **مدارج السالكين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ (٣/٥٢١).

كيف ننكر في مسألة شرعية والمخالفون فيها من العلماء كثيرون؟

لو كان العبرة في الإنكار هو التحقق من «عدد المخالفين»، أو عدم وجود «كثرة المخالف من العلماء» ، لكان لا يجوز إنكار تأويل الصفات، وبعض مسائل التبرك، وصلاة التسابيح، وزيارة النساء إلى القبور، والمولد النبوي، .. إلخ؛ لأن المخالف في مثل هذه المسائل كثير، بل بعضها أطبق جمهور العلماء المتأخرين على جوازها، ومع ذلك أنكرها المحققون من أهل السنة، ولم يلتفتوا لكثرة المخالف؛ لأن العبرة بما يظهر من الدليل لا بعدد المخالفين.

واعتبر ذلك بمسألة تأويل «صفة الكلام» إلى الكلام النفسي في غالب كتب التفسير، أو تأويل «المجئ» إلى مجئ العذاب، أو تأويل [وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ] {الرحمن:٢٧} إلى «ويبقى ذات ربك»، ونحوها من المسائل التي تتابع علماء التفسير وشراح الحديث والفقهاء المتأخرون على القول بها، أو حين يأتي جماهير الفقهاء المتأخرون إلى شرح البسملة في بدايات شروحاتهم الفقهية فيؤولون «الرحمة» بإرادة الاحسان أو الإنعام، ومع ذلك كله فقد أنكر ذلك المحققون من أهل السنة ولم يلتفتوا لكثرة المخالف من المتأخرين لظهور الدليل في مثل هذه المسائل.

كيف ننكر في مسألة شرعية ليست قطعية بل اجتهادية؟

أهل السنة بشكل عام لم يجعلوا المسائل على مرتبتين فقط «قطعي» و«اجتهادي»، بل ذكروا مراتب أخرى، مثل «المعلوم من الدين

بالضرورة»، ومثل «الظن الغالب»، و«الظن المحتف بالقرائن بما يورث القطع»، ومثل «التمييز بين النص والظاهر»، وغيرها.

والمراد أن الإنكار لا ينحصر في «القطعي من جميع الوجوه» فقط، كما يقوله من يقوله من المفكرين المعاصرين، ومن تأثر بهم من بعض المنتسبين إلى العلم الشرعي، بل حتى مسائل الخلاف التي ظهر فيها الدليل لطالب العلم فإنه ينكر وينصح، واعتبر ذلك بإنكار الصحابة في مسائل خلافية خالفهم فيها غيرهم من أصحاب النبي ﷺ.

بل اعتبر ذلك بإنكار النبي ﷺ على الخطيب وقوله له: (**بئس الخطيب أنت**) برغم أنه ليس من مسائل القطع، وتأمل في إنكار نبي اللَّه موسى على أخيه هارون برغم أن المسألة ليست من مسائل القطع، بل هو أراد مراعاة أصل شرعي آخر وهو «عدم تفريق بني اسرائيل» ومع ذلك لم ير نبي اللَّه موسى تأوله ذلك مانعاً من الإنكار.

وكل من تدبر إنكار الصحابة: ما الذي أنكروه وما الذي لم ينكروه؟ عرف فقه الإنكار جيداً، ولم يحتج لغيره، وما أكثر ما رأيت في مصنف ابن أبي شيبة من إنكار الصحابة على بعضهم أموراً دون القطعي، ولم يعتبروا بالخلاف.

أليس من الظلم أن نساوي بين القطعي وماهو دونه في الإنكار؟

من أهم أسباب الإشكال على بعض الأخيار أنهم يظنون أن قوة الإنكار درجة واحدة، ولذا يستشكلون أن يقال: ينكر في المسائل العقدية والفقهية، أو ينكر في القطعي والظن المحتف بالقرائن والظن الغالب، وهذا الاستشكال ناشئ بسبب ضعف تصور قاعدة «تفاوت

الإنكار»؛ فإن الإنكار، قوة وضعفاً، ينبني على النظر في عدة اعتبارات منها:

أن «الإنكار فرع عن العلم»؛ بمعنى أنه كلما قوي العلم بحقيقة المسألة كلما قوي الإنكار فيها، فالإنكار في القطعي التام أشد من الإنكار في الظن المحتف بالقرائن، والانكار في الظن المحتف بالقرائن أشد من الإنكار في الظن الغالب، والإنكار في الظن الغالب أشد من الإنكار في الراجح.

ومن الاعتبارات أيضاً في قوة الإنكار: النظر في حال المنكر عليه، فمن غلب عليه اتباع الحق وجب الرفق في الإنكار عليه، ومن غلب عليه اتباع الهوى وجب معاملته بما يستحق.

وكذلك النظر في حال الناس الذين سيرون هذا الإنكار، والمراد أن الإنكار حصيلة موازنة مصالح شرعية كثيرة، وليست قوته وضعفه مجرد قاعدة مطلقة بحسب المسألة.

ولذلك كله؛ فقوة الإنكار مراتب متفاوتة تفاوتاً عظيماً تتراوح بين التعنيف والإزالة إلى مجرد التذكير والمناصحة، وكل ذلك بين ظاهر.

كيف ينكر على المتأول والجاهل وقد رفع اللَّه عنهم الإثم؟

أكثر ما يسبب الغلط في مثل هذه المسائل، الخلط بين «باب الإنكار» و«باب التأثيم» فباب الإنكار والنصيحة أوسع بكثير من باب التأثيم والحرج، فكثير من المتأولين الذين يقعون في مخالفة نص ظاهر، ينكر عليهم، وإن كانوا معذورين عند اللَّه، فلا تلازم بين الإنكار والتأثيم؛ لأن هناك فرقاً بين أحكام الدنيا والآخرة، وهذا نظير كون النبي ﷺ

عامل كل من حوله من الأمم والمستضعفين بأحكام الكفار، وإن كان كثير منهم قد يكون معذوراً عند اللّه بسبب جهله أو تأويله في الأخرة.

والمشكلة أن بعض الأخيار يأتي بنصوص رفع الحرج والتأثيم عن المتأول والجاهل ونحوها، فيسقطها آلياً على باب الانكار، وهذا خطأ؛ لأن باب الانكار أوسع من باب التأثيم، واعتبر ذلك بإنكار بعض أئمة السنة على من ترك مستحباً، لا واجباً، كإنكار أحمد وتغليظه الشديد على من ترك الوتر، بل بعضهم رد شهادة بعض من ترك السنن، وإن كان مثل هؤلاء معذورين عند اللّه ولا إثم عليهم، والشاهد أن باب الإنكار أوسع من باب التأثيم، ولا يجوز إسقاط نصوص الشرع، ونصوص الأئمة في باب التأثيم على باب الإنكار.

لا يوجد فرق دقيق بين القطعي والظني الغالب والاجتهادي، فكيف تكون معايير وهي غير منضبطة؟

وجود تردد في بعض المسائل هل هي من جنس القطع أم الظاهر أم الاجتهاد، هذا لا يلغي حقيقة هذه المراتب ذاتها، فإنه يكثر في ضوابط ومفاهيم الشريعة التردد في إلحاق بعض الأفراد بها، ومع ذلك لا يبطلها ذلك، مثل التردد في تعيين أفراد «الضروريات والحاجيات والتحسينيات» فهل يقال لا يوجد فرق بين الضروري والحاجي؟ أو لا يوجد فرق بين الحاجي والتحسيني، وعليه فإنه تقسيم غير منضبط فيرد؟

ومثل التردد في تعيين «أرجح المصلحتين» و «أرجح المفسدتين».

ومثل التردد في تعيين الذريعة «هل تفضي غالباً أم نادراً؟» ، فهل يقال: إن التمييز في قوة الإفضاء لا يوجد فيه فرق دقيق فهو غير منضبط فيرد؟!

ومثل التردد في بعض الكميات المحرمة: «هل هي من باب اليسير المغتفر، أم بلغت مرتبة الكثير المحرم؟» وهذا التفريق مستعمل بكثرة في أبواب الفقه في الطهارات والأموال والأشربة وغيرها، فهل يقال: لا يوجد فرق دقيق بين اليسير والكثير، فهو تمييز غير منضبط فيرد؟

والمراد أن وجود إشكال في تعيين بعض أفراد المفاهيم والمعايير والضوابط الشرعية، هذا موجود، لكنه لا يلغي هذه المعايير والضوابط، بل الواجب استفراغ الوسع في بلوغ المراد الإلهي فيها.

- عبارات وشعارات شائعة:

ثمة بعض الألفاظ والرايات الخاطئة، والتي التهمها بعض الأخيار، وصارت جزءاً من وعيهم بسبب كثرة تصفحهم للمقالات المتشبعة بضغط ثقافة الحرية الليبرالية الغالبة، وهذه العبارات ساهمت بدور جوهري في إرباك كثير من التصورات الشرعية عند هؤلاء الأفاضل، ومن تلك العبارات الشائعة:

قولهم: (هل الإسلام دين هش لنخشى من الشبهات؟).

يخطر مثل هذا السؤال أثناء الدعوة للحصانة المنهجية، فتتكرر مثل هذه التساؤلات: (لماذا نخشى من نشر كتب الزنديق فلان؟ ولماذا نخشى من إتاحة البرامج التلفزيونية للمجدف فلان؟ هل بلغ إسلام المسلمين

هذا المستوى من الهشاشة لدرجة أن صرنا نخشى من كل نسمة؟ دع الزنادقة يتحدثون حتى يفتضحوا أمام الناس).

والحقيقة: أن مثل هذه التساؤلات تهدر اعتبارات جذرية من صميم «التكوين البشري»، فطبيعة عامة الناس والشباب خلال التاريخ أنهم لا يملكون «علماً تفصيلياً» بأدلة مبادئ الإسلام والجواب عن الاعتراضات الواردة عليها، وهذا شئ طبيعي، بل ومطلوب أصلاً؛ لأنه لو تفرغ عموم المجتمع للعلم الشرعي التفصيلي وجواب الاعتراضات لتعطلت الفروض الكفائية الأخرى كالعلوم المدنية والصناعات والتخصصات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والطبية والهندسية والتقنية إلخ، التي يقوم عليها المعاش ودنيا المسلمين.

فعامة الناس والشباب معهم «إيمان مجمل» قد تزعزعه رياح الشبهات إذا لم يتيسر له متخصص أو مطلعٌ يزيل أشباحها عنه، ولذلك يفترض أن يكون السؤال معكوساً، فالسؤال ليس: (لماذا نخاف على غير المتخصصين من الشبهات؟) بل السؤال: لماذا نخاطر بإيمان غير المتخصصين والمطلعين من أجل شعارات الثقافة الغالبة؟! وفي نص بديع تحدث الإمام ابن تيمية وحلل هذه الإشكالية يقول فيه:

(فعامة الناس اذا أسلموا بعد كفر، أو ولدوا على الإسلام والتزموا شرائعه وكانوا من أهل الطاعة لله ورسوله؛ فهم مسلمون، ومعهم إيمان مجمل، ولكن دخول حقيقة الإيمان إلى قلوبهم إنما يحصل شيئاً فشيئاً، إن أعطاهم الله ذلك، وإلا فكثير من الناس لا يصلون لا إلى اليقين ولا إلى الجهاد، ولو شككوا لشكوا، ولو أمروا بالجهاد لما جاهدوا، وليسوا كفاراً ولا منافقين؛ بل ليس عندهم من علم القلب ومعرفته ويقينه ما يدرأ الريب، ولا

عندهم من قوة الحب لله ولرسوله ما يقدمونه على الأهل والمال، وهؤلاء إن عوفوا من المحنة وماتوا دخلوا الجنة، وإن ابتلوا بمن يورد عليهم شبهات توجب ريبهم فإن لم ينعم الله عليهم بما يزيل الريب وإلا صاروا مرتابين وانتقلوا إلى نوع من النفاق، وكذلك اذا تعين عليهم الجهاد ولم يجاهدوا كانوا من أهل الوعيد، ولهذا لما قدم النبى المدينة أسلم عامة أهلها، فلما جاءت المحنة والابتلاء نافق من نافق، فلو مات هؤلاء قبل الامتحان لماتوا على الإسلام ودخلوا الجنة ولم يكونوا من المؤمنين حقاً الذين ابتلوا فظهر صدقهم)[1] .

وخلاصة الجواب عن هذه الإشكالية أنه ليس الإسلام ديناً هشاً لنخشى عليه من الشبهات، بل قلوب بني آدم هي الهشة وهي التي نخشى عليها، فنحن لا نخشى على الوحي بل نخشى على الأرواح التي تحمل الوحي أن تخسره بشبهةٍ عارضة.

قولهم: (لا تكن إقصائياً!).

وهذه عبارة مجملة، فالاقصاء نوعان: «إقصاء واجب» شرعاً، وهو إقصاء كل فكرة أو مفهوم مخالف للقرآن والسنة، وإقصاء كل من ينشر الشبهات والشهوات بين المسلمين، ففي مثل هذه الحالة يجب علينا أن نكون إقصائيين، وكيف يستنكر الواجب شرعاً؟!

وثمة «إقصاء ممنوع» شرعاً، وهو إقصاء المخالف في المسائل الإجتهادية.

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (٧/ ٢٧١).

قولهم: (ليس من حق أحد الوصاية على المجتمع).

وهذه أيضاً عبارة مجملة، بل الوصاية نوعان أيضاً: «وصاية واجبة» وهي فريضة النهي عن المنكر، و«وصاية ممنوعة» وهي الوصاية على الناس في خياراتهم الاجتهادية والمباحة، وهذا التفصيل هدفه الرد للكليات العامة فقط، وإلا فإن أصل استخدام لفظ «الوصاية» هنا غير مطابق؛ لأن الناصح ليس وصياً أصلاً، فالوصاية نوع من السلطة كالولاية والنظارة ونحوها، ففيها نيابة عن الغير في الإرادة والتنفيذ، وهذا لا شيء يوجد منه في النصيحة والإنكار.

قولهم: (انتقد من شئت لكن ابتعد عن منهج الإسقاط):

وهذه العبارة المجملة خاطئة من وجهين:

أولهما: أنهم توهموا أن الإسقاط قرار فردي يتخذه شخص معين، وهذا مجرد وهم، فلا أحد يستطيع أن يسقط أحداً مهما كانت مكانة الناقد، وإنما سقوط الشخص من جماعة أهل السنة مرتبط بواقع موضوعي يفرض نفسه، وتأمل في كثير من الفقهاء والدعاة والأعلام الذين خاض فيهم كبار بظلم وعدوان، ومع ذلك لم يستطيعوا إسقاطهم حينما كانوا على الجادة في الجملة.

فهدئ من روعك فلا أحد يقوى على إعدام مكانة شخص آخر إلا إن كان ثمة واقع موضوعي يساعده على ذلك.

والوجه الثاني لخطأ هذه العبارة: أن الإسقاط ليس بمذموم مطلقاً، بل فيه تفريق بين «الإسقاط بحق» أي لمن غلب خطؤه على صوابه، و «إسقاط بظلم» لمن كانت أخطاؤه مغمورة.

ومن المعلوم للعام والخاص أن كثيراً من المنتسبين للعلم في عصور السلف لما كثرت مخالفتهم للأدلة وظهر اتباعهم للأهواء، أسقطهم السلف وذموا الأخذ عنهم.

فالإسقاط بحق لمن كثرت مخالفتهم فرض كفائي شرعي؛ لأن ترك هذا النمط من الناس يبثون سمومهم المنتهكة للكتاب والسنة وطريقة السلف تدليس على الأمة، وأما الإسقاط بظلم، أي: لمن كانت أخطاؤه مغمورة، فهذا بغي مذموم.

قولهم: (لماذا تتحدثون وكأنكم أنتم الصواب دون غيركم؟):

مثل هذه العبارة لو تأمل فيها صاحبها لعلم أن مؤداها إغلاق باب الإنكار والاحتساب والنقد بالمرة، بل ما هو أشنع من ذلك؛ وهو سد باب «اليقين في الشرعيات»!، وجوهر الضلال في هذه العبارة عدم تمييز صاحبها للقاعدة الأولى وهي «التمييز بين المسائل الظاهرة والاجتهادية» فالمسائل الظاهرة يحمد للمكلف أن يوقن فيها بمدلول النص، لكن المسائل الاجتهادية هي التي يجب فيها الظن أو غلبته بحسب الحال، ولا يجوز أن يجعل المرء اجتهاده فيها هو الصواب المطلق دون غيره.

قولهم: (لا أحد يملك الحقيقة المطلقة):

هذه العبارة شائعة جداً في الفكر العربي المعاصر، وهي كالأرضية لكثير من أطروحاتهم، بل هي كالبسملة عندهم يبدؤون بها ويمهدون لمقالاتهم، وهذه العبارة خطأ من وجهين:

أولها: تعبيرهم بـ«الامتلاك» ومن المستقر عند الناس جميعاً أن

الحقائق لا تملك أصلاً بل تعرف وتعلم.

ثانياً: لو قالوا: «لا أحد يستطيع أن يعرف الحقيقة المطلقة» لتبين للناس مباشرة سذاجة هذه العبارة، ذلك أن اللَّه جل وعلا وصف كتابه بأنه «يقين»، وأنه «لا ريب فيه»، و«محكم»، و«مفصل»، و«بينات»، وأن مضامينه «حقائق»، فإذا كان بنو آدم لايستطيعون أن يصلوا إلى هذه الحقائق المطلقة في القرآن فلأي شئ وصف اللَّه كتابه بكل ذلك إذن؟

فمؤدى ذلك أن تلك الأوصاف عبث لا معنى لها تعالى اللَّه عن ذلك .

ومن تأمل عبارتهم هذه علم أن مقتضاها أن كتاب اللَّه وسنة رسول اللَّه «غامضة» لا توصل إلا إلى الحيرة والتذبذب والتردد ولا توصل للحقائق المطلقة، فأي إزراء باللَّه ورسوله أكثر من ذلك؟

قولهم: (يجب أن ننتقد الأفكار دون الأشخاص):

وهذا أيضاً كلام محدث ليس على إطلاقه، بل هذا الإطلاق قطعاً مما يعلم مناقضته لإجماع السلف، فالسلف أحياناً ينتقدون المفاهيم والتصورات ويدعون ذكر الشخص إما لكونه فاضل وقع في هفوة، أو لتفادي رفع ذكر المنقود وإشهاره، أو لمصلحة مداراة أتباعه لئلا ينفروا، أو لغير ذلك من المصالح الشرعية.

وتجدهم أحياناً أخرى ينتقدون الشخص باسمه، أو اسم كتابه، أو فتواه التي عرف بها؛ لمصالح شرعية أخرى مثل كثرة سؤال الناس عن الاستفادة منه، أو كونه متلون يستعمل العبارات المطلية لتمرير ضلالته، أو كونه جاداً ساعياً في ترويج أفكاره الباطلة، أو غير ذلك من المصالح الشرعية.

قولهم: (السلف اختلفوا كثيراً في الموقف من بعض الرموز):

وأغلب من يقول مثل هذه العبارة أو معناها، إنما يريد بها التوصل إلى أن السلف مضطربون في باب «الموقف من المخالف» وأنه لا أصول لهم، تمهيداً لدحرجة أصله المنحرف في الموقف من المخالف، وهذا بالمناسبة شائع جداً، فغالب من ينكر أن يكون للسلف أصولاً أو قواعد في باب من العلوم؛ فإنما يريد بذلك التمهيد لدس أصله المنحرف.

والمراد أن قولهم هذا بأن «السلف مختلفون في الموقف من بعض الرموز» فالحقيقة أن من تدبر اختلاف أئمة السلف في تقييم بعض الأشخاص وجد أن غالبه ليس بسبب الخلاف في أصل «الموقف من المخالف» ، وإنما بسبب الاختلاف في تقدير واقع الشخص نفسه، أي: أن جمهور الخلاف إنما هو في «الوقائع» لا في «القواعد»، والوقائع يختلف الناس فيها بحسب ما بلغهم عن حال المنقود.

قولهم: (الإمام الذهبي مدرسة رائدة في التسامح مع المخالفين بما يخالف طريقة السلفيين):

وهذا أيضاً مبني على تبعيض وتجزئة نصوص الذهبي رحمه اللَّه ففي مجال «الهفوة والزلة» يقول في «السير»:

(ولو أنا كلما أخطأ إمامٌ في اجتهاده في آحاد المسائل خطأً مغفوراً له قمنا عليه وبدعناه وهجرناه، لما سلم معنا لا ابن نصر، ولا ابن مندة، ولا من هو أكبر منهما)[1] .

---

(1) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ، (١٤/ ٤٠).

لكنه في مجال «الأصل المنهجي المنحرف» يقول في «السير» أيضاً:

(نقل صاحب «مرآة الزمان» بلا إسناد عن الدارقطني أنه قال: كان ابن قتيبة يميل إلى التشبيه، قلت: هذا لم يصح، وإن صح فسحقاً له، فما في الدين محاباة)[1].

وله الكثير من النصوص في هذين الوجهين كليهما، فيتسامح مع الإمام الذي له الزلة والزلتين ونحوها، ويغلظ على من قام على أصل منهجي منحرف، وخصوصاً إن كان من الدعاة له.

هذه بعض أهم التمييزات السنية في العلاقة بالمخالف، ومناقشة بعض التعابير المشحونة بمضمون ليبرالي، والتي راجت لدينا بسبب ضغط ثقافة الحرية الليبرالية الغالبة.

۞

(1) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (١٣/ ٢٩٨)، مرجع سابق.

تفكيك مفهوم الطائفية

من خلال الحوارات والسجالات الإعلامية المحلية رأيت إدانــة تتكــرر حتى تشربها البعض باعتبارها مسلمة وهي قولهم (للأسف هذا كــلام طائفي)، ويشتقون من هذا الوصف تركيبات كثيرة كقولهم على ســبيل الذم والاستهجان (مقالة طائفية)، (فتوى طائفيــة)، (بيــان طــائفي) إلخ، بل ووصل بعضهم إلى المطالبة بــ(سن قانون لتجريم الطائفية).

و«الطائفية» لفظ محدث مجمل، ولأهل السنة قاعدة علميــة دقيقــة فيها، وهي الاستفصال في الألفاظ المجملة، فيقبل ما فيهــا مــن الحــق، ويرد ما فيها من الباطل، ولا يتعامل معها بالإطلاق نفياً أو إثباتاً، كمــا قال الإمام ابن تيمية في «درء التعــارض»: **(الألفــاظ المجملــة المتــشابهة المشتملة علي حق وباطل، ففي إثباتها إثبات حق وباطل، وفي نفيها نفــي حق وباطل، فيمنع من كلا الإطلاقين)**[1].

والملاحظ أن هؤلاء جعلوا «رفض الطائفية» أصلاً يحــاكمون النــاس إليه، وقد قال الإمام ابن تيمية:

(وأما ما سوى كلام الله ورسوله فلا يجوز أن يجعــل أصــلاً بحــال، ولا يجب التصديق بلفظ له حتى يفهم معناه، فإن كان موافقــاً لمــا جــاء بــه الرسول كان مقبولاً، وإن كان مخالفــاً كــان مــردوداً، وإن كــان مجمــلاً

---

(1) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد ســالم، نــشر جامعــة الإمام، الطبعة الثانية، ١٤١١هـــ (١/٧٦).

مشتملاً على حق وباطل، لم يجز إثباته أيضاً، ولا يجوز نفي جميع معانيه، بل يجب المنع من إطلاق نفيه وإثباته، والتفصيل والاستفسار)[١].

حسناً، فإذا جئنا للاستفصال والاستفسار عن معنى الطائفية المرفوض، فإن كان المقصود منع ظلم الطائفة المنحرفة وتحريم العدوان والبغي عليها فهذا حق وواجب شرعاً.

وأما إن كان المقصود منع نقد الطائفة المنحرفة وبيان ضلالها فهذا خطأ، والواقع أنه للأسف هذا مقصود كثير ممن يطلق هذا الشعار، فهو يجعل أي حديث عن ضلال الشيعة في باب الصحابة مثلاً حديثاً (طائفياً) مذموماً!

فمؤدى ذلك أنه إذا ضلت طائفة عن شيء من الشريعة فلا يجوز إدانة هذه الطائفة لأنه سيكون حسب معاييرهم: كلام طائفي، وفتوى طائفية، ومقالة طائفية، وجريمة طائفية!

وتحولت هذه اللافتة (كلام طائفي) إلى مبرر كافٍ لإدانة أي فتوى ضد الطائفة التي ضلت عن شئ من الشريعة، بمعنى أنك لا تحتاج إلى أية أدلة في نقض الفتوى، بل يكفي فقط أن تثبت أنها فتوى طائفية، بعد ذلك أصلح حنجرتك لترتل لطميات النياحة ضد هذه الفتوى، لماذا؟ لأنها فتوى (طائفية)!

برغم أن إدانة أي طائفة ضلت عن شيء من الشريعة هذا مبدأ قرآني، وسنأخذ مثالاً قرآنياً لذلك يشابه واقع الطائفة الشيعية اليوم، فقد جاء

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ (٦/٣٣٨).

طائفة من المسلمين في عصر النبي ﷺ وقامو بـ «سب الصحابة» فقالوا عنهم: «ما رأينا مثل قرائنا هؤلاء أرغب بطوناً ولا أكذب ألسنة» ، فأنزل اللَّه عليهم تكفيراً طائفياً، فقال تعالى في سورة التوبة:

[لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ۚ إِن نَّعْفُ عَن طَائِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ] {التوبة:٦٦} .

فهذه إدانة على أساس «الطائفة»، وبين أنهم كفروا بعد إيمانهم، بمعنى أنهم كانوا مسلمين قبل ذلك، لكن بسبهم أصحاب النبي ﷺ كفروا، وكان تكفيرهم على أساس الطائفة، كما قال تعالى في الآية السابقة: [إِن نَّعْفُ عَن طَائِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً] .. وهذا طبعاً أحد الوجهين في تفسير موضع السب في الآية.

وطائفة أخرى أيضاً منتسبين إلى الإسلام في عصر النبي ﷺ طرحوا فكرة خلاصتها أنه (يجب أن لا نشارك في الجهاد الشرعي لأنه ليس لنا فيه مصلحة وطنية) فحكى اللَّه مقالة هذه الطائفة وأدانهم إدانة طائفية فقال تعالى: [وَإِذْ قَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا] {الأحزاب:١٣}.

وطائفة أخرى أيضاً منتسبة إلى الإسلام في عصر النبي منعهم اللَّه من حق المشاركة بسبب تقصيرهم الشرعي السابق كما قال تعالى:

[فَإِن رَّجَعَكَ اللَّهُ إِلَىٰ طَائِفَةٍ مِّنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَن تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا ۖ إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ] {التوبة:٨٣} .

وعلى أية حال الصراع بين الطوائف في القرآن كثير، ومن ذلك قوله تعالى: [وَإِن كَانَ طَآئِفَةٌ مِّنكُمْ ءَامَنُواْ بِالَّذِىٓ أُرْسِلْتُ بِهِۦ وَطَآئِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُواْ فَاصْبِرُواْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا ۚ وَهُوَ خَيْرُ الْحَٰكِمِينَ] {الأعراف:٨٧}.

فالقرآن تعامل مع أية «طائفة» ناقضت شيئاً من الشريعة تعاملاً واضحاً، وأدانها على أساس طائفتها، والمراد أن قولهم (هذا كلام طائفي)، و(فتوى طائفية)، و(مقالة طائفية) هذا كله نقول في الجواب عنه: ما مقصودكم بذلك؟

فلفظ «الطائفية» لفظ محدث وليس أصلاً شرعياً يحاكم الناس إليه، فإن كان المقصود منع ظلم الطائفة المنحرفة فهذا حق، وإن كان المقصود منع بيان ضلال الطائفة المنحرفة فهذا باطل، ونقد الطوائف التي ضلت عن شيء من الشريعة هذا مطلب شرعي وفريضة قرآنية، فكيف صار منهج القرآن في مسلماتكم عيباً ومذمة؟!

لبرلة الولاء والبراء

في الأوساط المحلية طرح كثيراً موضوع ضرورة إعادة قراءة «الولاء والبراء» ، وقضايا بغض الكافر، والزوجة الكتابية، ونحوها، وكل هذه القراءات والمراجعات طبعاً تحت وطأة موجهات الحرية الليبرالية الغالبة، فليست قراءة علمية معرفية تتوخى البرهان، بل هي قراءات تستهدف بشكل مكشوف تخفيض مضمون «الولاء والبراء» ليقترب من نظرية «الحرية الليبرالية»، فالولاء والبراء في القرآن يقيم نظام العلاقات على أساس العقيدة، بينما الحرية الليبرالية تقيم نظام العلاقات على أسس مادية.

والطريف في الأمر أنني لما تأملت في كلامهم وجدت أنهم لم يتخلوا عن «الولاء والبراء» مثقال ذرة، ولم يتغير عندهم أي شئ حول وجود «الولاء والبراء» في تصرفاتهم وسلوكهم، وإنما الذي تحول عندهم هو (أرضية الولاء والبراء) أو المبررات التي تستحق الولاء والبراء فقط.

فقد كانوا سابقاً يقولون يجب أن يبغض الإنسان كل من كفر باللَّه بغضاً دينياً، ثم صاروا الآن يستفظعون ذلك، لكن لو قلت لهم: إنني أحب من يعادي وطني لشنعوا عليك، ولو قلت لهم: إنني أوالي أو أصافح من يعادي وطني لاعتبروا ذلك تطرفاً وتخلفاً.

فالقضية فيما يبدو ليست تخلٍ عن الولاء والبراء، وإنما إعادة تحديد لمن يستحق الولاء والبراء، فقد كانوا سابقاً يقولون إن «الله» هو المستحق لأن يكون الولاء والبراء على أساس القرب والبعد عنه، وصاروا الآن يقولون أن «وطنهم» هو الذي يستحق الولاء والبراء على أساس القرب والبعد عنه.

هذه كل القضية بحسب دراستي لهذه الأطروحات، فالولاء والبراء لم ينته لحظة واحدة، ولكن تحول أساس الولاء والبراء من «الله» إلى «الأرض»، كما أشار تعالى فقال: [وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ] {الأعراف:١٧٦}، وقال تعالى: [ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِ] {التوبة:٣٨} .

وهكذا كان فريق من الناس في عصر رسول الله ﷺ يتعاملون مع الجهاد على أسس أرضية، لا على أسس عقدية، فهم لم يرفضوا القتال، ولكن يرون القتال مبرراً على أساس الأرض لا العقيدة، كما قالوا في تحليلهم الفكري لجهاد الرسول ﷺ: [وَإِذْ قَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ يَٰٓأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَٱرْجِعُوا۟] {الأحزاب:١٣}.

إنه مشهد يتكرر، ولكنه يتكرر بألم، حين تكون الأرض أغلى في نفوسنا من اللّه، فيكون الولاء والبراء والبغض والمعاداة على أساس الأرض أمراً مقبولاً، بل رقياً فكرياً، لكن الولاء والبراء والبغض والمعاداة على أساس القرب والبعد من الله؛ فهذا كله تخلف وتقوقع في قراءات ضيقة لبعض النصوص!.

الأمر لا يحتاج بتاتاً كل هذه الفذلكة؛ لكن لأن العقيدة انهارت في النفوس، وتشبعت القلوب بالإخلاد إلى الأرض، فقد فزع البعض إلى عيون الزوجة الكتابية لعلهم يجدون بين مشاعرها عذراً لنقل ولائهم

وبرائهم من (اللَّه) جل جلاله إلى (الأرض). القضية باختصار، شديد لو كانوا يريدون الحق، أن كل كافر فهو عدو للَّه بمجرد كفره، كما قال تعالى: [فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلۡكَٰفِرِينَ] {البقرة:٩٨}، وأخبر أنه لا يحب الكافرين، فقال: [فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡكَٰفِرِينَ] {آل عمران:٣٢}، وأخبر أنه يمقت الكافرين فقال: [وَلَا يَزِيدُ ٱلۡكَٰفِرِينَ كُفۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ إِلَّا مَقۡتٗا] {فاطر:٣٩}، وأخبر أن عداوة المؤمن تبع لعداوة اللَّه، كما قال تعالى: [إِنَّ ٱلۡكَٰفِرِينَ كَانُواْ لَكُمۡ عَدُوّٗا مُّبِينٗا] {النساء:١٠١}.

فكل مؤمن لا بد أن يقوم في نفسه «العداوة القلبية الدينية» لكل عدو لخالقه ومولاه جل وعلا، فإن لم يجد هذه العداوة القلبية الدينية لأعداء ربه سبحانه فليبك على إيمانه، ولو كمل حب اللَّه في قلبه فيستحيل أن يحب خالقه وعدو خالقه في آن واحد، إلا إن كان المؤمن يتجرأ ويقول إن أعداء اللَّه أحبابٌ له، فهذا شأن آخر. أو كان المرء يقول: (إن الكافر إذا لم يحاربنا فهو ليس عدو للَّه، وإذا حاربنا فهو عدو للَّه)، فصارت كرامته أعظم في نفسه من كرامة اللَّه، فهل يقول هذا عاقل؟

فأي تحدٍ للَّه تعالى أن نقر أن اللَّه عدو لجميع الكافرين، وأن اللَّه لا يحب جميع الكافرين، ثم نتحدى ربنا جل وعلا ونقول: أما نحن فنحب بعض الكافرين؟!

وتأمل معي في قوله تعالى:

[هَٰٓأَنتُمۡ أُوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمۡ وَلَا يُحِبُّونَكُمۡ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ كُلِّهِۦ وَإِذَا لَقُوكُمۡ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ عَضُّواْ عَلَيۡكُمُ ٱلۡأَنَامِلَ مِنَ ٱلۡغَيۡظِ] {آل عمران:١١٩}.

فهؤلاء قوم مظهرون للمسالمة، بل يظهرون غاية المسالمة، حتى أنهم إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا، ومع ذلك يلوم الله المؤمنين على حبهم، ولم يبح لهم حبهم بحسب ظاهرهم.

ثم تأمل معي كيف انعكست آيات البراء وبغض الكفار على أصحاب النبي ﷺ؟! فمن ذلك أن أسماء بنت عميس وهي ممن هاجر إلى الحبشة تقول كما في «صحيح البخاري»: (**كنا في أرض البعداء البغضاء بالحبشة**)[١].

فانظر في قول هذه الصحابية الجليلة! فأهل الحبشة مسالمون، بل نفعوا أصحاب النبي حيث وفروا لهم لجوءاً سياسياً في وقت الأزمة مع قريش، ومع ذلك تسميهم «البغضاء»، لماذا؟

لأن هذه الصحابية الجليلة استوعبت درس القرآن جيداً، وأن كل كافرٍ فهو قطعاً عدو لله مبغوض له مهما كان مسالماً عسكرياً.

ولما بعث نبي الله ﷺ عبدالله بن رواحة إلى اليهود لخرص الثمار، خافوا أن يظلمهم فقال لهم كما عند أحمد بسندٍ صحيح: (**يا معشر اليهود! أنتم أبغض الخلق إليّ..، وليس يحملني بغضي إياكم على أن أحيف عليكم**)[٢].

فهؤلاء كفار مسالمون وليسو محاربين، ومع ذلك يستعلن رضي الله عنه ببغضه لهم.

---

(1) أخرجه: البخاري (٤٢٣٠) من حديث أبي موسى الأشعري.

(2) أخرجه: أحمد، المسند، (٣/٣٦٧/ ١٤٩٥٣) من حديث جابر.

وأمثال هذه النماذج كثيرة في سيرة أصحاب رسول اللَّه ﷺ من بغض الكافر حتى لو كان مسالماً، ومن الطرائف أن بعض الناس لكي يتخلص من هذا الأصل الشرعي العظيم صار يسلك استراتيجية إلصاق أحكام البراء بـ «الوهابية»، ويدعي أننا أسرى للفكر الوهابي، وأن مسألة بغض الكفار جميعاً إنما هي فكرة وهابية، إلخ، وهي حيلة ساذجة للتخلص من قاعدة شرعية.

والواقع أن قاعدة «البغض العقدي للكافر» قد أطبقت عليها المذاهب الأربعة لأهل السنة والجماعة، وليس مسألة ابتكرتها «الدرر السنية»:

فقد قال السرخسي الحنفي: (**وهكذا ينبغي لكل مسلمٍ أن يكون في بغض اليهود بهذه الصفة**)[١].

وتعرض القرافي المالكي لبعض الأوامر الشرعية فقال: (**حب المؤمنين، وبغض الكافرين، وتعظيم رب العالمين..، وغير ذلك من المأمورات**)[٢].

وقال ابن الحاج المالكي: (**واجب على كل مسلم أن يبغض في اللَّه من يكفر به**)[٣].

وقال الشيخ عليش المالكي: (**نفوس المسلمين مجبولة على بغض الكافرين**)[١].

---

(1) السرخسي، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ، (٧/٢٣).

(2) القرافي، **الفروق**، تحقيق: عمر القيام، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ (٤١٩/١).

(3) ابن الحاج، **المدخل**، دار التراث، (٤٧/٢).

وفي أشهر متون الشافعية: (**وتحرم مودة الكافر**)[٢].

وقال العز بن عبدالسلام الشافعي: (**جنايته على أمر نفسه بالكفر أخرته، وأوجبت بغضه**)[٣].

بل هذا ابن سعدي الذي يحاول البعض تزوير صورته وأنه كان فقيهاً تغريبياً مبكراً يوضح التلازم بين الإيمان بالله وبغض الكافر، فيقول: (**الإيمان يقتضي محبة المؤمنين وموالاتهم، وبغض الكافرين وعداوتهم**)[٤].

والمراد أن نصوص فقهاء المذاهب الأربعة لأهل السنة كثيرة في منع حب الكافر، فكيف يزعم البعض ويدعي «أن وجوب بغض الكفار فكرة ولدت في الدرعية وانتهت مع مؤتمرات حوار الأديان»؟ أم أن أئمة المذاهب الأربعة في القرون المتقدمة حفظوا في صغرهم «كشف الشبهات»؟ أم أرسلت إليهم نسخٌ من «الدرر السنية»؟ وهؤلاء الذين يسعون للبرلة الولاء والبراء يتمسكون ببعض التأويلات للنصوص والمفاهيم الشرعية، وسأناقش بعضها.

=

(1) عليش، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، ضبطه: عبد الجليل عبد السلام، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، (٣/٩٨).

(2) الشربيني، **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥هـ(٢/٥٤٢).

(3) العز بن عبدالسلام، **قواعد الأحكام**، تحقيق: نزيه حماد، وعثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، (١/١٠٣).

(4) ابن سعدي، **تيسير الكريم الرحمن**، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، دار السلام، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ، (ص:٢٢٨).

فأما قولهم: (إننا نقر أن اللّه أمر بمعاداة أعدائه كقوله تعالى: [لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ] {الممتحنة:١} لكن هذه في المعتدي وليس كل الكفار أعداء لله).

فهل يقول هذا من قرأ كتاب الله؟ فكل كافر هو عدو للّه أصلاً، كما قال تعالى: [فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ] {البقرة:٩٨}، وقال تعالى: [إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُواْ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا] {النساء:١٠١}.

وأما قولهم: (أننا نقر أن اللّه نهى عن موالاة الكفار، لكن آيات النهي عن موالاة الكفار لا يلزم منها النهي عن حبهم والأمر ببغضهم؛ لأن الموالاة فيها قدر زائد على مجرد الحب والبغض وهي «النصرة»).

فالجواب أن «الموالاة» لفظ عام يشمل الحب والنصرة، فالحب موالاة، والنصرة موالاة، والنهي عن العام يشمل جميع أفراده.

ومن ظن أن الموالاة لا تكون إلا لما تركب منهما فقد خالف النص الذي منع الحب كقوله: [هَٰٓأَنتُمْ أُوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ] [آل عمران:١١٩].

وهي في المسالمين، وخالف إجماع الفقهاء على منع حب الكافر ومودته، فضلاً عن مخالفته لما حرره الفقهاء المحققون كقول الإمام ابن تيمية: (**وأصل الموالاة هي المحبة، كما أن أصل المعاداة: البغض**)[1].

وأما قولهم: (إننا نقر أن اللّه نهى عن موادة من يحاد اللّه ورسوله، لكن المحاد هو المحارب).

---

(1) ابن تيمية، **جامع الرسائل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار المدني للنشر، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ (٢/ ٣٨٤).

فهذا تحريف لكتاب اللَّه، فإن اللَّه تعالى قال: [يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٦٢﴾ أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّهُۥ مَن يُحَادِدِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَأَنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ] {التوبة:٦٢- ٦٣}، فهؤلاء الذين حلفوا لرسول اللَّه ليسوا محاربين، ومع ذلك جعلهم اللَّه محادين، ولما ذكر اللَّه حدود اللَّه في مطلع المجادلة قال: [إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ] {المجادلة:٥}، ومعلوم أن انتهاك حدود اللَّه ليس محاربة، ومع ذلك جعله اللَّه محادة للَّه جل وعلا.

فإن كان هؤلاء يجعلون «المحادة» هي «المحاربة» فهذا باطل بكون اللَّه في كتابه سمى ما دون المحاربة محادة، وإن كان هؤلاء يجعلون المحادة كل قول وفعل يسئ إلى اللَّه وكتابه ونبيه وشريعته، فلا يكاد يوجد كافر معاصر لا يسئ لأحكام اللَّه في التعدد والقوامة والحجاب والقرار في البيوت والقتال، إلخ.

فهؤلاء يقولون لنا: إن الموادة المنهي عنها مخصوصة بالمحادة. فإذا قلنا لهم: هؤلاء الذين الذين يسيئون لأحكام الشرع من مستشرقين وسياسيين ومفكرين وعامة في المجتمعات الكافرة، لكنهم مسالمون غير محاربين، هل يجوز مودتهم، عادوا وتناقضوا وقالوا: نعم؛ يجوز لأنهم غير محاربين، وتركوا علتهم الأولى وهي المحادة بمعنى الإساءة.

وليس مقصودنا هاهنا المرادفة بين الكفر والمحادة، فإن المحادة بلا شك قدر زائد على مجرد الكفر كما قرره ابن تيمية في «الصارم المسلول»، وإنما المراد بيان أن المحادة أوسع من المقاتلة.

وأما احتجاجهم بترخيص الشارع في الزواج بالكتابية، وأن هذا ينقض كل الآيات والأحاديث والآثار وإطباق المذاهب الأربعة، فقائل هذا

الكلام ليست إشكاليته إشكالية مسألة مفردة بعينها، بل لديه إشكالية منهجية، وهي ترك الأصول الظاهرة وتحويل الاستثناء والمحتمل إلى قاعدة.

والجواب عن استدلالهم بـ (أن اللَّه أباح الزواج بالكتابية، والزواج يفضي للمودة) أن يقال: المودة الحاصلة بالزواج بالكتابية هي أمر كوني قدري، وأمر اللَّه ببغض الكافر أمر شرعي ديني، وأوامر اللَّه الشرعية لا يعترض عليها بالأمور الكونية. والمحتج بذلك هو نظير من يقول: إن اللَّه خلق الخلق مختلفين ولن يزالوا كذلك، فلا داعي للأمر بالجماعة والائتلاف، فأبطل أمر اللَّه الشرعي بالأمر الكوني، أو كمن يقول: إن اللَّه قضى على العباد أن تقع منهم المعاصي، وأخبر أن بني آدم مذنبون خطاؤون، وعليه فلا داعي لأن ننهى الناس عن المعاصي، فأبطل أمر اللَّه بعدم معصيته بناء على الأمر الكوني من وقوع المعاصي، وهكذا، فكيف يعترض على أمر اللَّه ببغض الكفار، بأمر كوني قدري وهو وقوع المتزوج في حب زوجته؟

ثم إنه لا يمتنع أن تكون بين الزوجين عداوة دينية كما قال تعالى: [يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ مِنْ أَزْوَٰجِكُمْ وَأَوْلَٰدِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَٱحْذَرُوهُمْ] {التغابن:١٤}، فاللَّه أثبت احتمال قيام العداوة الدينية بين الزوج والزوجة، فلا أدري لماذا يأخذون آية: [خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً] {الروم:٢١}، والتي تتحدث عن المودة القدرية الكونية، ولا يضمون معها هذه الآية: [يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ مِنْ أَزْوَٰجِكُمْ وَأَوْلَٰدِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَٱحْذَرُوهُمْ] {التغابن:١٤} والتي تثبت احتمال قيام العداوة الدينية.

ثم إن المودة التي ذكرها اللَّه بين الزوجين لا يلـزم منهـا أن تكـون دوماً هي الحب، بل قد يكون المراد بها الصلة والإحسان كما قال تعالى: [قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ] {الشورى:٢٣}.

فالنبي ﷺ لا يطلب أن يتحاب مع كفار قريش وإنما كما في «صحيح البخاري» عن ابن عباس أنه قال: (**إن النبي ﷺ لم يكن بطنٌ من قـريشٍ إلا كان له فيهم قرابةٌ فقال**: **إلا أن تصلوا ما بيني وبينكم من القرابة**)[1] .

ثم إن ما يجده الإنسان في نفسه من الولاء والحـب لوالـده وشـقيقه أعظم مما يجده من الولاء لزوجته، ومـع ذلـك قطـع اللَّـه مـوالاة الأب الكافر المسالم، والشقيق الكافر المسالم، كما قال تعالى:

[يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَٰنَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ ٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلْإِيمَـٰنِ] {التوبة:٢٣}.

ثم إن أهل العلم بينوا أن مورد الأمرين مختلف أصلاً، فبغض الكافر المسالم وعداوته القلبية هي بغض وعداوة قلبية دينية، أما المودة التـي تقع بين الزوج والزوجة فهذه مودة غريزية فطرية، ولايمتنع أن يجتمع الأمران في شخص واحد.

وأما قولهم:(إنه يمتنع أن يجتمع في الشخص الواحد محبة وبغض، وبالتالي فما دام يجوز أن يحب زوجته الكتابية فلينتف البغض الديني عنها).

فهذا كلام في غاية الضعف العلمي، فإن الدواء يجتمـع فيـه الحـب والبغض، فهو محبوب من وجه مبغوض من وجه، وهذا مثـال يكـرره

(1) أخرجه: البخاري(٤٨١٨).

أهل العلم كثيراً للتدليل على كيفية اجتماع الحب والـبغض في شـخص واحد.

ونظير ذلك في الشرعيات أن القتال في سبيل اللّـه يجتمـع فيـه كـره طبيعي لما فيه من إيذاء النفوس، وحـب شرعـي لمـا فيـه مـن الثـواب العظيم، كما قال تعالى في الكراهية الطبيعية للقتـال: [كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ] {البقرة:٢١٦}، وقال تعالى في الحب الشرعي للقتال: [وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوا۟ وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ] {التوبة:٩٢}.

فانظر كيف أخبر أنهم يكرهون القتال طبعاً، ثم تفيض عيونهم من الحزن إذا فاتهم القتال لحبهم إياه شرعاً وديانة.

فمن أنكر الكره الطبيعي للقتال فقد كابر، ومن أنكر الحب الشرعي للقتال فما عرف معنى الإيمان بعد، فإن أثبت اجتماعهما في محل واحد فكيف ينكر اجتماعهما في شخص واحد وهو الزوجة الكافرة؟

وكذلك فإن كل نفس تجد في داخلها كراهية السجن كراهية طبيعية، ولكن لما كان فيه مصلحة شرعية ليوسف عليه السلام صار أحـب إليـه شرعاً وإن كان يبغضه طبعاً، كما قال تعـالى عـن يوسـف: [قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِيٓ إِلَيْهِ] {يوسف:٣٣}.

وكذلك فإن الإنسان إذا تصدق بأنفس ماله عنده اجتمع في هذا الفعل حب وبغض، فهو يحب ماله طبعاً، ويحب الـتخلي عنـه والـصدقة بـه شرعـاً، كمـا قـال تعـالى: [لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ] {آل

عمران:٩٢}، وقال تعالى: [وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ] {البقرة:١٧٧}، وقال تعالى: [وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ] {الذاريات:٥٧} .

وأما قول بعضهم: (إن الحب والبغض عمل قلبي يهجم على القلب لا حيلة فيه، وبالتالي يعفى عن حب الكفار).

فمؤدى كلام هؤلاء إخراج الحب والبغض عن أصل التكليف، وبالتالي إبطال كل أوامر الحب والبغض التي أمر اللّه بها ورسوله، فصار أمر اللّه بحبه، وحب رسوله، وحب الأنصار، وحب آل البيت، وغيرها من الشرائع، كلها لغو وعبث لا قيمة له لأن الحب والبغض شأن قلبي يهجم على الانسان ولا حيلة له فيه، ومشهور أن من أعظم خصال الإيمان ما نبّه إليه النبي ﷺ بقوله: (**لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده**)[1].

فلو جاء شخص وقال الحب عمل قلبي يهجم على المرء بلا حيلة، ولا أجد في نفسي حب النبي أكثر من والدي وولدي. فهل هذا الكلام مقبول؟

ولذلك لما جاء عمر وأخبر النبي ﷺ بما في نفسه لم يقبل النبي هذا الكلام، وصحح له هذا الفهم، حتى ارتقى إيمان عمر، كما في «البخاري»: (**يا رسول اللّه، لأنت أحب إلي من كل شيءٍ إلا من نفسي! فقال النبي ﷺ: لا والذي نفسي بيده حتى أكون أحب إليك من نفسك. فقال له عمر: فإنه الآن واللّه لأنت أحب إلي من نفسي. فقال النبي ﷺ: الآن يا**

(1) أخرجه: البخاري(١٤) من حديث أبي هريرة.

عمر)[1].

فعمر رضي اللَّه عنه حين قال (**لأنت الآن أحب إلي من نفسي**) إنما جاهد نفسه حين عرف ثواب الحب، فالحب والبغض يحصل بالمجاهدة.

ولذلك فإنه لما أبغض بعض الناس بعض التشريعات بغضاً دينياً جعل اللَّه ذلك منهم ردة وخروجاً عن الإسلام ولم يقل الحب والبغض شعور يهجم على القلب لاحيلة له فيه، كما قال تعالى: [ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ] {محمد:٩}.

وأما قول بعضهم: (بعض الكفار يحسنون إلينا، فكيف نكرههم وهم يحسنون إلينا، ولا يوجد إنسان سوي إلا وهو يحب من أحسن إليه، ويجد ذلك في نفسه ضرورة).

فهؤلاء المعترضون بمثل ذلك لم يتفطنوا إلى أن الحب هو حصيلة أفعال المحبوب، والبغض هو حصيلة أفعال المبغوض، فهذا الكافر أحسن إليك بمال أو هدية أو ابتسامة لكنه أساء إلى ربك بالكفر، وربك أغلى عليك من نفسك، ولذلك فإساءته لك أعظم أضعافاً مضاعفة من إحسانه المادي إليك، إلا إن كانت نفسك أغلى عليك من ربك وخالقك، وصرت ترى أن من أساء إليك فهو مستحق للبغض، لكن من أحسن إليك وأساء لخالقك فهو مستحق للحب، فقائل هذا قد جعل نفسه أعظم من اللَّه، وإلى هذا المعنى أشار السبكي إشارة بديعة للغاية حين قال في «فتاواه»:

(والذي يظهر أن النفوس الطاهرة السليمة لا تبغض أحداً ولا تعاديه إلا

---

(1) أخرجه: البخاري(٦٦٢٣) من حديث عبد اللَّه بن هشام.

بسببٍ، إما واصل إليها، أو إلى من تحبه أو يحبها، ومن هذا الباب عداوتنا للكفار بسبب تعرضهم إلى من هو أحب إلينا من أنفسنا)(١).

فمن اعترض بالقول أنه «ليس من المروءة أن أبغض كافراً أحسن إلي»، فيقال له: بل ليس من المروءة أن تحب كافراً أساء لخالقك لمجرد أنه رشاك بلعاعة من الدنيا، فخالقك قد أحسن إليك أضعاف أضعاف ما يقدمه لك هذا الكافر، بل لا نسبة للنعم التي أعطاك إياها خالقك ولعاعة الدنيا التي أعطاك إياها هذا الكافر.

وعلى أية حال؛ فإن من يستحضر أن هذا الكافر يسئ إلى اللّه بجحد إلهيته أو نبوة محمد ﷺ ولم يهجم على قلبه بغضه قلبياً فهذا يعني أنه قلبٌ ميت، فليبك على قلبه، فإن القلب الحي لايرضى بأن يساء لخالقه ومولاه، إلا إن كان يعتبر الكفر وجهة نظر شخصية لا تغضب الله.

وأما قولهم: (كيف أكرهه وأحبه وقد يكون في داخل الأمر على خلاف ما هو عليه؟ بمعنى: قد أعتقد أنه كافر لكنه في حقيقة الأمر مسلم).

فيقال: الحب والبغض من الأحكام الشرعية، والأحكام الشرعية تتعلق بالظاهر، ولذلك كان تطبيق هذا الحكم على الأعيان مسألة اجتهادية قد يصيب المرء فيها وقد يخطئ خطأ مغفوراً، ولذلك قال ابن تيمية: **(ثم الناس في الحب والبغض، والموالاة والمعاداة، هم أيضاً مجتهدون يصيبون تارة ويخطئون تارة)**(٢).

---

(1) انظر: **فتاوى السبكي**، دار المعرفة، بيروت، (٢/٤٧٦).

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (١١/١٥).

وقبل ذلك نبه الإمام محمد بن الحنفية كما رواه اللالكائي عنه حيث يقول: (**من أبغض رجلاً على جورٍ ظهر منه، وهو في علم اللَّه من أهل الجنة؛ أجره اللَّه كما لو كان من أهل النار**)[1] .

وأما قولهم: (الكفار متفاوتون فكيف نجعلهم سوياً في البغض والمعاداة القلبية؟!).

فهذا غير صحيح، ولم يفتِ أحد من أهل السنة بكون الكفار سواء في البغضاء، فإن الكفر يتفاوت في ذاته، كما يتفاوت الإيمان، ولذلك فإنه كما يكون في أهل الخير أئمة في الإيمان، كما قال تعالى: [وَٱجۡعَلۡنَا لِلۡمُتَّقِينَ إِمَامًا] {الفرقان:٧٤}، فإنه كذلك يكون في الكفار أئمة فيه، كما قال تعالى: [فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ] {التوبة:١٢}، وكما يتفاوت حب أهل الإيمان بحسب رسوخهم وإمامتهم فيه، فكذلك تتفاوت معاداة وبغض الكفار بحسب رسوخهم وإمامتهم فيه.

وأما قولهم: (إن تغيير الحكم الشرعي في بغض الكفار سيكون له دور في الترويج للإسلام والدعوة).

فقائل هذا الكلام عكس النتيجة كلياً؛ بل تحريف النصوص الشرعية في بغض الكفار أعظم ذريعة إلى الطعن في علماء الإسلام ودعاته أنهم كاذبون مخادعون يتلاعبون بنصوص شريعتهم لأجل مصالح حركية.

---

(1) أخرجه: اللالكائي، **شرح اعتقاد أهل السنة**، (١٢٧٧)، تحقيق: أحمد سعد حمدان، دار طيبة، ١٤٠٢هـ (٤/ ٦٩٠).

إنه لا يخدم صورة الإسلام مثل العلم الصحيح الصادق، نعم؛ قد يتدرج العالم أو الداعية في تنفيذ بعض الأحكام، أما تحريف الأحكام الشرعية فهذا لا يقع من عالم صادق لأجل أي مصلحة موهومة، وشتان بين التدرج والتحريف، على أن بعض أهل الأهواء يحتجون بأفعال النبي ﷺ، وعمر بن عبدالعزيز في التدرج على التحريف، فيخلطون بينهما.

ثم افترض أننا استطعنا عبر عمليات تجميلية «لبرلة الولاء والبراء» وتحريف نصوص «بغض الكفار»، فماذا سنصنع بقوله تعالى عن الكفار: [إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ] {الفرقان:٤٤} ؟ وقوله تعالى: [إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا] {الأنفال:٥٥}، وقوله تعالى: [كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا] {الجمعة:٥}، وقوله تعالى: [إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ] {التوبة:٢٨}، وقوله تعالى: [وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ] {التوبة:٢}، وقوله تعالى: [وَيُرِيدُ اللَّهُ أَن يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ] {الأنفال:٧}، وقوله تعالى: [أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ] {المائدة:٥٤}، وقوله: [فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ] {الممتحنة:١٠}، ونحو هذه الآيات، فهل سنحرف كل هذه الآيات ونظائرها حتى نقوم بترويج الإسلام والدعوة؟

هناك ملفات كثيرة يريد متفقهة الثقافة الغربية الغالبة العبث بها، لكن آخر ما يمكن أن يحرفوه هو موقف القرآن من الكافر، لقد وضع القرآن الكافر في غاية ما يتصوره العقل البشري من دركات المهانة والحقارة والانحطاط واستعمل القرآن كل التعابير الممكنة في بيان رجسية الكافر، فأي تأويل يا رحمكم الله يمكنه أن يتلاعب بهذه الآيات القرآنية؟

وهل تدري أين جوهر المشكلة في كلام هؤلاء الذين يريـدون تغريـب العقيدة ولبرلة الولاء والبراء؟ إنها في حرمان المسلمين مـن أوثـق عـرى الإيمان: (**إن أوثق عرى الإيمان أن تحب في اللّه ، وتبغض في الله**)[1].

وتصرفات متفقهة الثقافة الغالبة في لبرلة الـولاء والـبراء هـي مـن أوضح النماذج والتطبيقات في تقـديم المتـشابه عـلى المحكـم، وعاهـة (تقعيد الاستثناءات) أي تحويل الاستثناء إلى أصل، والأصل إلى استثناء، فاللّه أمر ببغض الكفار وأجاز نكاح الكتابية، فأخذوا الاستثناء وهدموا به الأصل، فهل هذا إلا فعل أهل الأهواء؟

فكفوا يا رحمكم اللّه عـن تـشذيب الإسـلام وقصقـصته لأغـراض التبسم في مؤتمرات إنشائية يخدع بها الحـاضرون أنفـسهم، قبـل أن يخدعوا غيرهم.

---

(1) أخرجه: أحمد، **المسند**، (٤/٢٨٦/ ١٨٥٢٤) من حديث البراء بن عازب.

مفارقات لبرلة الخلاف

تحدثنا في مباحث سابقة عن بعض التمييزات العلمية الشرعية في التعامل مع المخالف، وقاعدة القرآن في الولاء والبراء، والتي تتعارض كلها مع مفهوم الحرية الليبرالية في الموقف من المخالف، وسأحاول أن أسلط الضوء في هذا المبحث على تناقضات الخاضعين لثقافة الحرية الليبرالية الغالبة، وأنهم يتحدثون كثيراً عن حرية المخالف حديثاً مخالفاً للشريعة، وفي ذات الوقت ينتهكون حقوق المخالف الشرعية ذاتها!

أحد الكتّاب في المنتديات الثقافية المحلية كان منهمكاً في الحديث عن خطأ الإسلاميين في «الموقف من الآخر»، وأنه خطأ تاريخي يجب تصحيحه، ويتحدث كثيراً عن أن سائر مخالفي الإسلاميين (الكافر، والعلماني، والليبرالي، والشيعي، إلخ) كلهم يجب احترامهم واللطف في خطابهم والبحث عن المشتركات معهم، ويذكر من قصص السيرة النبوية شواهد لما يقول.

ثم شاهدت لهذا الكاتب ذاته، حواراً انفعل فيه، وبادل شاتمه بسباب مماثل، لم تكن عبارة واحدة، بل غرز في رده عدة ألفاظ نارية ساخنة ومقذعة، فوقفت مع نفسي أتأمل في هذا الموقف، كيف يدعو للتساهل مع من يقدح في الشريعة، ولا يقبل التسامح مع من يقدح في ذاته؟ كيف تكون نفس الإنسان أغلى عليه من ربه وخالقه ومولاه؟

وقد صور أحد أدباء القرن الثالث هذه الحالة فقال: (**يصول أحدهم على من شتمه، ويسالم من شتم ربه!**)[1]

ترى أمثال هؤلاء تحولوا إلى إصبع إتهام مشهرٍ في وجوه دعاة الإسلام لا يكف عن غمز قناتهم بأنهم ينقصهم الوعي بسبب موقفهم من مخالفي الإسلام والسنة، وإذا رأيت هجومهم المستمر ولمزهم المتكرر لأخطاء المحتسبين لا تستطيع أن تدفع عن نفسك الشعور بأنهم باتوا يرون خطأ المنكِر (وهو خطأ تبعي اجتهادي) أغلظ من خطأ صاحب المنكر ذاته (وهو خطأ أصلي ظاهر).

ما فرق هذا عن رجل يشنع على «المجاهد» أكثر من تشنيعه على «المحارب»؟ ما فرق هذا عن رجل يرى أن خطأ رجل الأمن أشنع من خطأ قاطع الطريق ؟

وقد لاحظت أن كثيراً من الشرعيين الذين دخلت عليهم شعبةٌ من شعب الحرية الليبرالية الغالبة يقعون في هذا التناقض إذا قارنت بين موقفهم ممن انتقص دين اللّه وسنة نبيه ﷺ، وموقفهم ممن انتقص أشخاصهم وذواتهم، ففي موقفهم ممن انتقص دين اللّه وسنة نبيه لا ترى إلا اللطف والهدوء والدعوة لتفهم الزوايا المضيئة والقواسم المشتركة، وفي موقفهم ممن شتمهم شخصياً ترى الانفعال واللمز، بل وربما العبارات النارية المتحدية، فهل صارت أنفسهم أغلى عليهم من ذات اللّه سبحانه وتعالى؟

---

(1) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ١٣٨٤هـ (١/٢٨٦).

فالصورة النهائية التي تفهم من سلوكهم أن من غض من دين اللّٰه فهو يستحق عندهم الاحترام واللطف، ومن غض من قيمتهم الشخصية صار مستحقاً لأن يرد عليه بالمثل!.

وكم رأينا من رموز الفضائيات من يتحدث عن الهدوء واللطف والأرضيات المشتركة والاجتماع على الكليات وترك الفروق... إلخ، مع كل مخالفي الإسلام والسنة..

فإذا سئل عن من ينتقد ويتهجم على مشروعاته قال:

(هؤلاء يعانون من توتر واحتقان، وضيق أفق، ونقص وعي)، ونحوها من مفردات التقزيم الممكنة.

فيا للّٰه العجب، صار خصوم النص الشرعي يبحث معهم عن المشتركات، وخصومك يعانون من ضيق الأفق، فهل صارت نفسك أغلى عليك من الله؟

وقريب من هذا النمط من الناس أيضاً فريق كبير الآن يتسع ويتسع في دوائر الإعلام، إذا اعتدى أحد على «دين الله» رأيت نشاطه الهائل في تذويب الغيرة والحمية والمطالبة بالعقلانية والرزانة والهدوء والبحث عن المشتركات، وإذا تهكمت أي شخصية بوطنهم رأيت التفنن في المواجهة والدفاع، وتفتقت عقولهم عن فنون من الحجاج والجدل والإفحام تجاه المنتقد بشئ لا ينقضي منه العجب.

حين ترى ذلك، فيأخذك التساؤل: هل تكون أرضهم أغلى في نفوسهم من إلههم؟ فحين أرى مثل هذه المشاهد أتذكر دوماً قول نبي اللّٰه هود لخصومه حين راعوا جانب قومه أكثر من مراعاة اللّٰه سبحانه وتعالى، إذ يحكي اللّٰه مقالته: [قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَهْطِيٓ أَعَزُّ عَلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ] [هود:٩٢].

فانظر كيف صار رهط هود أعز عليهم من رب هود سبحانه وتعالى؟ وقارن ذلك بكتّاب ومتحدثين كثيرين اليوم يرون مجابهة منتقد وطنهم شرفاً، ومجابهة منتقد الشرع ضيق أفق، وقُل لهؤلاء الكتبة والمتحدثين: يا قوم هل الأرض أعز عليكم من اللَّه؟

وما فعله خصوم هود من مراعاة جانب رهطه أكثر من مراعاة جانب اللَّه جل وعلا؛ ليس شأناً خاصاً به، بل حتى خصوم نبي اللَّه صالح كانوا يراعون جانب عشيرة صالح أكثر من مراعاة جانب اللَّه جل جلاله، ولذلك كانوا يقولون: [قَالُواْ تَقَاسَمُواْ بِٱللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِۦ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِۦ] {النمل:٤٩}، فالذي كان يعنيهم فقط السلامة من لوم أوليائه وعشيرته، أما ملامة اللَّه فلم تخطر لهم ببال.

وهذا أيضاً شأن كثير من المنحرفين فكرياً ممن يخفون في أنفسهم بغضاً لبعض الأحكام الشرعية المخالفة للثقافة الغربية الغالبة فإنه يجتهدون في إخفاء ذلك عن عامة الناس وتلبيسه بالعبارات الغامضة المجملة لتكون لهم مخرج طوارئ، وما ذلك إلا بسبب ما قام في نفوسهم من الهيبة من الناس أكثر من الهيبة من اللَّه، ولذلك يقول تعالى عن هذا النمط من الناس: [لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِم مِّنَ ٱللَّهِ] {الحشر:١٣}.

وكثير من هذه المظاهر لا تقع فجأة، بل تمر بتحولات سريعة أو بطيئة، ومن ذلك مثلاً أنني أتذكر بعض الإعلاميين الفضلاء كان يذيل ردوده وجواباته سابقاً بقوله: (ولن نتوانى في كل ما فيه خدمة ديننا) ونحو هذه العبارات، ثم بعد النغمة الجديدة صار يقول: (خدمة ديننا

ووطننا) .. ثم صار بعد فترة يقول (خدمة وطننا وديننا) .. ثم مؤخراً صرت أراه يقول فقط (كل ما من شأنه خدمة الوطن).. هكذا مجردة، وهي عبارات لها دلالات أبعد من كونها مجرد ألفاظ عرضية، إنها تحول عميق في أسس الشرعية الاجتماعية في مناخنا الفكري المعاصر، إنه تبدل بنيوي في مرتكزات الشرعية التي يحال إليها ويستند عليها، إنه انقلاب في مصادر الاستمداد العميقة في الوعي.

ومفهوم المواطنة يؤخذ اليوم بنفس المحددات لنظرية الدولة الحديثة في الفكر السياسي الغربي الغالب.

ولذلك ترى كثيراً من الناس اليوم لا يجد أية غضاضة في التمييز بين الناس على أساس الأرض، سواء في الخدمات الحكومية، أو الانتماء القلبي، لكن التمييز بين الناس على أساس الدين، أو التمييز بين الناس على أساس القرب من السنة والبعد عنها؛ هذا كله عنده تشنج وضيق أفق وطائفية مقيتة وإقصاء، إلخ!

ودعني أضرب لك مثالاً مفترضاً؛ لو قلت لكثير من النخب التابعة لثقافة الغرب الغالب إننا سنخصص الخدمات الصحية المجانية للمواطن، وسنحرم منها غير المواطن حتى لو كان مسلماً سنياً متمسكاً، لما رأو في ذلك إشكالاً بل لرأوه تنظيماً مطلوباً.

لكن لو قلت لهم: إن الخدمات الصحية ستكون على أساس الدين لا على أساس الأرض فإنهم سيهجمون عليك ويشعلون في وجهك غازات الإعلام، ويجعلونك وثن الإقصاء والتخلف.

فانظر كيف انقلبت الموازين، فصار التمييز على أساس الأرض تقدماً وحضارة، والتمييز على أساس «لا إله إلا الله» تخلف وانحطاط، والمراد أن عامة المنادين بلبرلة الموقف من المخالف واقعون في التناقض، فيناضلون بلغةٍ ساخنةٍ عن أنفسهم ومشروعاتهم أكثر من دفاعهم عن سنة رسول اللَّه ﷺ، وقارن ذلك بموعظة اللَّه لنا في القرآن حين حذرنا أن نجتهد في صيانة أنفسنا أكثر من اجتهادنا في صيانة رسول اللَّه ﷺ حين قال تعالى: [وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ] {التوبة:١٢٠}.

فهؤلاء الذين ينتفخون إذا انتُقِدوا، بينما هم في غاية البرود إذا انتُقِد دين اللَّه، ويتهكمون بمن ينتقد مشروعاتهم الشخصية، بينما يتلطفون لمن ينتقد الأحكام الشرعية، ويلبسون لأمة الحرب إذا انتُقِد وطنهم، بينما يتحولون إلى مخذلين إذا انتهكت محارم اللَّه، هؤلاء كلهم يجب عليهم بشكل إسعافي عاجل مراجعة منزلة اللَّه في قلوبهم، وليتذكروا أن من أعظم ينابيع النفاق الخفية في القلب ماذكره اللَّه تعالى بقوله: [وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ] [آل عمران: ١٥٤] .

كسر الخصوصية العيدية

مع ثورة الاتصالات الحديثة وتزايد الامتزاج بغير المسلمين أصبح المسلم يكثر احتكاكه بالحياة اليومية للمجتمعات الغربية الغالبة، وأصبحت هذه الأمم المهيمنة تسكب على مجتمعاتنا المستضعفة أنماط حياتها في الزي والطعام والحفلات وغيرها، ومن صور ذلك «أعياد الكفار» التي صار لها حضور في مناخنا الثقافي والاجتماعي بسبب هذه المتغيرات الاتصالية المعاصرة، ونتيجة لضغط هذه التقاليد الغربية المسيطرة تزايدت الأصوات التي تحاول شرعنة أعياد الكفار، وتأويل المعطيات الشرعية التي تمنع مشاركة الكفار أعيادهم.

ومن الأمور التي شدتني كثيراً في السنة النبوية حساسية النبي ﷺ لموضوع «أعياد الكفار»، حيث ظهر اهتمام النبي ﷺ في أكثر من حادثة بقضية عدم مشاركة الكفار في أعيادهم، في أكثر من قضية يستحضر النبي ﷺ بشكل لافت هذه المفاصلة مع الكفار في أعيادهم، ويركز النبي ﷺ على تعميق التفرد الإسلامي في فعاليات العيد.

لنضع سوياً هذه الوقائع النبوية الأربع تحت عدسة البحث، ثم لنحاول استخلاص المعنى الكلي فيها:

الواقعة الأولى: لما جاء النبي ﷺ إلى المدينة، وجدهم ولهم يومان يلعبون فيهما، ويمارسون احتفالاً اجتماعياً، لم يجعل النبي ﷺ

الموضوع يمر بشكل عابر، بل سألهم عن دوافع هذا الاحتفال فقال لهم النبي (**ما هذان اليومان؟**) فقالوا: (**كنا نلعب فيهما في الجاهلية**) فلم يقل النبي لا بأس، الأهم أن لا يقع في الاحتفال منكر، لا؛ بل أوقف هذا الاحتفال وهم في خضم فعالياته، وقال ﷺ: (**إن الله قد أبدلكم بهما خيراً منهما يوم الأضحى ويوم الفطر**)[1].

الواقعة الثانية: أن رجلاً من أصحاب النبي ﷺ نذر أن ينحر إبلاً في موضع في الحجاز يقال له «بوانة» فجاء يستفتي النبي ﷺ فسأله النبي عدة أسئلة كإجراء احترازي للإباحة، وكان منها أن سأله النبي قبل أن يفتيه بالجواز بهذا السؤال (**هل كان فيها -أي في بوانة- عيدٌ من أعيادهم - أي الكفار-؟ فقال الرجل: لا، فقال له النبي: أوف بنذرك**)[2].

الواقعة الثالثة: أن النبي ﷺ في أثناء أحد الفعاليات العيدية الإسلامية أطلق حكماً كلياً عاماً يكرس الخصوصية العيدية فقال: (**إن لكل قومٍ عيداً، وهذا عيدنا**)[3].

الواقعة الرابعة: أن النبي ﷺ أشار مرةً إلى أيام المناسك وأكّد استحضار الخصوصية العيدية من جديد فقال: (**يوم عرفة، ويوم النحر، وأيام التشريق؛ عيدنا أهل الإسلام**)[4].

---

(1) أخرجه: أبو داود (١١٣٤)، والنسائي(١٥٥٦)، وغيرهما من حديث أنس.

(2) أخرجه: أبو داود (٣٣١٣)، من حديث ثابت بن الضحاك.

(3) أخرجه: البخاري(٩٥٢)، ومسلم(٨٩٢) من حديث عائشة.

(4) أخرجه: الترمذي(٧٧٣)، وأبو داود (٢٤١٩)، والنسائي(٣٠٠٤) من حديث عقبة بن عامر.

حسناً، دعنا نحاول استخلاص المعنى الكلي في هذه الوقائع النبوية الأربع، لا أظنك تخالفني على الدهشة من شدة استحضار النبي ﷺ لقضية «الخصوصية العيدية»، وأن موضوع العيد لم يكن في التصور الشرعي الذي يقدمه النبي ﷺ مجرد شأن اجتماعي لا صلة للدين به، بل كان النبي ﷺ يسلط الضوء على القضية بطرق مختلفة، فمرةً يقول لهم وهم يحتفلون (**أبدلكم بهما خيراً منهما**)، حتى أن هذين العيدين الجاهليين اليثربيين ماتا كما يذكر المؤرخون، وقد طرح ابن تيمية تحليلاً تاريخياً بديعاً حول سر اختفاء هذين العيدين الجاهليين؟ يقول ابن تيمية:

(فإن ذينك اليومين الجاهليين قد ماتا في الإسلام، فلم يبق لهما أثر على عهد رسول اللّه ﷺ ولا عهد خلفائه، ولو لم يكن قد نهى الناس عن اللعب فيهما ونحوه مما كانوا يفعلونه، لكانوا قد بقوا على العادة، إذ العادات لا تغير إلا بمغير يزيلها، لا سيما وطباع النساء والصبيان وكثير من الناس متشوفة إلى اليوم الذي يتخذونه عيداً للبطالة واللعب، ولهذا قد يعجز كثير من الملوك والرؤساء عن نقل الناس عن عاداتهم في أعيادهم؛ لقوة مقتضيها من نفوسهم، وتوفر همم الجماهير على اتخاذها، فلولا قوة المانع من رسول اللّه ﷺ لكانت باقية، ولو على وجه ضعيف، فعلم أن المانع القوي منه كان ثابتاً)[1].

ومرةً يحترز النبي ﷺ قبل الفتيا بإباحة النذر بالسؤال عن الموضع هل كان فيه عيد جاهلي ما؟ كل ذلك لغرس المفاصلة العيدية، وينبه

---

(1) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض، (١/ ٤٣٥).

الصحابي الناذر على أنه لا وفاء لنذر في معصية اللّه، بمعنى أنه لو كان في الموضع عيد جاهلي لما جاز النذر.

ومرةً يطلق النبي شعار الخصوصية العيدية الإسلامية (**لكل قوم عيد، وهذا عيدنا**) ويقول في حادثة مشابهة (**عيدنا أهل الإسلام**) وهي لغة افتراق واضحة في موضوع العيد، وأنه ليس شأناً مدنياً يشترك الناس فيه، بل هو من الخصوصيات الشعائرية الدينية التي تتمايز فيها الأمم.

هذه الوقائع النبوية الأربع أثّرت في فقه الصحابة والتابعين وأتباعهم، ومن بعدهم، حتى أن عمر بن الخطاب قال: (**اجتنبوا أعداء اللّه فى عيدهم**)[١].

بل إن عمر بن الخطاب في «الشروط العمرية» الشهيرة اشترط على أهل الذمة أن لا يظهروا أعيادهم في دار المسلمين، وكانت أعيادهم هما الباعوث والشعانين، حيث جاء في شروط عمر على أهل الذمة: (**وألا نخرج باعوثاً -قال والباعوث يجتمعون كما يخرج المسلمون يوم الأضحى والفطر - ولا شعانين**)[٢].

بل إن ابن عباس، وخمسة من التابعين معه، وهم: ابن سيرين، وأبو العالية، وطاوس، والضحاك، والربيع بن أنس، استنبطوا من قوله تعالى: [وَٱلَّذِينَ لَا يَشۡهَدُونَ ٱلزُّورَ] {الفرقان:٧٢} أنه يدخل فيه «أعياد

---

(1) أخرجه: البيهقي، **السنن الكبرى**، (٩/٢٣٤/١٨٦٤١).

(2) ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق: يوسف البكري وشاكر العارودي، نشر دار رمادي، وابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، (٣/١١٥٩).

الكفار» كما نقل ذلك أهل التفسير بالمأثور[1]، باعتبار أن عيد الكفار «زور» فلا يجوز شهوده.

ثم انتقل هذا المعنى الشرعي، وهو (الخصوصية العيدية) إلى فقه الأئمة الأربعة، وقد جمع كثيرٌ من أهل العلم كلام المذاهب الأربعة في ذلك، يقول ابن القيم:

(وكما أنهم لا يجوز لهم إظهار عيدهم، فلا يجوز للمسلمين ممالأتهم عليه، ولا مساعدتهم، ولا الحضور معهم؛ باتفاق أهل العلم الذين هم أهله، وقد صرح به الفقهاء من أتباع الأئمة الأربعة في كتبهم)[2].

ثم ساق ابن القيم نماذج من فقه المذاهب الأربعة في منع مشاركة الكفار أعيادهم، فيمكن لمن أراد التزود باقتباسات فقهية مذهبية مراجعتها [3] .

ولكن؛ ثمة تساؤل يعترضنا هاهنا، وهو في غاية الوجاهة، السؤال بكل اختصار:

(إننا نعرف أن النبي ﷺ أبدى تسامحاً ومرونة مذهلة في الانتفاع بمنسوجات وأواني وأسلحة ومساكن ومصنوعات الكفار، بل أبقى النبي ﷺ كثيراً من الأوضاع الاجتماعية الجاهلية ولم يغيرها، فلماذا يا ترى أبدى النبي ﷺ هذا التدقيق والاستيقاف في موضوع «أعياد

---

(1) انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن**، (٦/ ١٣٠)، والسيوطي، **الدر المنثور**، (١١/ ٢٢٥، ٢٢٦)، والبغوي، **تفسيره**، (٦/ ٩٨).

(2) ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، (٣/ ١٢٤٥).

(3) انظر: **أحكام أهل الذمة**، (٣/ ١٢٤٥ - ١٢٥٠).

الكفار»؟ لماذا لم يعامل النبي ﷺ أعياد الكفار كما عامل بقية شؤونهم الاجتماعية الأخرى التي تسامح معها؟)

هذا السؤال هو الذي يقودنا إلى المفهوم الفقهي العميق لهذه القضية، هذا السؤال هو الجسر الذي ينتهي بجوهر الموضوع، فمن وضع هذه الأحاديث النبوية على طاولة البحث ثم طرح هذا السؤال على نفسه؛ انتهى حتماً إلى صلب الإشكالية.

والجواب بكل اختصار: أن النبي ﷺ لم يتسامح مع أعياد الكفار كما تسامح مع كثير من شؤونهم الاجتماعية؛ لأن «العيد» في التصور الشرعي ليس شأناً (اجتماعياً) بل (شعيرة)، ولا يجوز مشاركة الكفار في شعائرهم، وهذا المعنى هو الذي عبر عنه ابن تيمية في لغة فقهية هندسها ببراعة مذهلة، تأمل معي بالله عليك هذا التحليل الذي يستخلصه ابن تيمية من الأحاديث السابقة، حيث يقول:

(وأما الاعتبار في مسألة العيد فمن وجوه: أحدها: أن «الأعياد من جملة الشرائع والمناهج والمناسك» التي قال الله: [لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ] {الحج:٦٧} كالقبلة والصلاة والصيام، فلا فرق بين مشاركتهم في العيد وبين مشاركتهم في سائر المناهج، فإن الموافقة في جميع العيد موافقة في الكفر، والموافقة في بعض فروعه موافقة في بعض شعب الكفر، بل الأعياد هي من أخص ما تتميز به الشرائع، ومن أظهر ما لها من الشعائر،

فالموافقة فيها موافقة في أخص شرائع الكفر وأظهر شعائره، ولا ريب أن الموافقة في هذا قد تنتهي إلى الكفر في الجملة بشروطه)[1].

الفكرة الفقهية المبدعة هاهنا هي قول ابن تيمية أن (**العيد من جملة الشرائع والمناسك**)، بمعنى أن العيد ليس كالترتيبات الاجتماعية المحضة، بل هو كالطواف والرمي والصلاة واللحية ونحوها من الشعائر والسمت الديني.

وهذا يعني أنه لو جاء شخص وقال: ولكن عيد الكريسمس -مثلاً- خرج عن كونه (عيد ديني) إلى كونه (عيد اجتماعي) لكان الجواب أن العيد بحد ذاته «شعيرة» بغض النظر عن نية فاعله، فلو جاء شخص غربي يضع قلادة صليب، لا عن ديانة، وإنما تجملاً، وما أكثر هذا في الغرب؛ لم يجز موافقته في ذلك، لأن الصليب بحد ذاته شعار ديني، وهكذا لو جاءنا شخص ياباني يحتفل في أحد معابدهم الوثنية بالطواف كفعالية اجتماعية، لا عن تعبد، وما أكثر ذلك، لم يجز موافقته في ذلك؛ لأن هذا الطواف في المعبد بحد ذاته عبادة، بغض النظر عن قصد فاعله، وهكذا لو جاءنا شخص هندي يمارس طقوساً اجتماعية لأوثانهم لما جاز مشاركته في ذلك، حتى لو كانت جزءاً من التقاليد الاجتماعية.

حسناً، إذا كان العيد «شعيرة» فهذا يعني أن من يهنيء كافراً على عيده فكأنما يهنئه على شعيرة معينة، ولذلك قال ابن القيم:

---

(1) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، تحقيق: د.ناصر عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض، (١/ ٤٧٠).

(وأما التهنئة بشعائر الكفر المختصة به فحرام بالاتفاق، مثل أن يهنئهم بأعيادهم وصومهم، فهذا إن سلم قائله من الكفر فهو من المحرمات، وهو بمنزلة أن يهنئه بسجوده للصليب، بل ذلك أعظم إثماً عند الله وأشد مقتاً من التهنئة بشرب الخمر وقتل النفس وارتكاب الفرج الحرام ونحو، وكثير ممن لا قدر للدين عنده يقع في ذلك، ولا يدري قبح ما فعل، فمن هنأ عبداً بمعصيةٍ أو بدعةٍ أو كفرٍ فقد تعرض لمقت الله وسخطه)[١].

وبعض الناس يتعامل بحسن ظن مبالغ فيه أو ببرود، فيقول هؤلاء الذين يحتفلون أو يجيزون الاحتفال بأعياد الكفار إنما أساس موقفهم هو البحث الفقهي الحر، والواقع أن هذا تصوير مزيف لحقيقة الحال، ومما يدلٰ على أن الخلل ليس مرتبطاً برأي فقهي أصلاً بقدر ما هو مرتبط بالخضوع للثقافة الغربية الغالبة أننا لم نر هؤلاء عندنا يحتفلون بالأعياد الإفريقية أو الأعياد الشرق آسيوية التي يحتفل بها الكفار هناك، بل يحتفلون بما يحتفل به الغربي الغالب فقط، فهل هذا بحث فقهي حر، أم خنوع للمستبد الغربي؟

وعلى الرغم من وضوح هذه القضية في النصوص الشرعية، وكثرة من يبينها من أهل العلم والدعوة في كل مناسبة، وهو أن (العيد بذاته شعيرة) وأن مشاركة الكفار وتهنئتهم بعيدهم، كتهنئتهم ببقية شعائرهم، ومع ذلك كله؛ فإننا نجد بعض الشباب المسلم يتقصد تهنئة الكفار بأعيادهم علناً، خصوصاً في الشبكات الاجتماعية، فما تفسير ذلك؟

---

(1) ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، (١/٤٤١).

الواقع أنني تأملت في بعض الشخصيات التي تفعل ذلك، فتبين لي أن بعضهم يفعل ذلك لدوافع «نفسية» بحتة، بمعنى أنه لا يجهل تدقيق واهتمام النبي ﷺ بمسألة أعياد الكفار، وحرص النبي على مباينتهم فيها، وإنما يشعر بدوافع نفسية خفية لأن يخالف في هذه المسألة كعنوان على حداثة تفكيره، وأنه غير خاضع لهيمنة الخطاب الشرعي، ثمة ما يدفعه لتأكيد التحرر.

بعض من يجاهر بتهنئة الكفار على شعائر الكفر يفكر بالمحيط الاجتماعي القريب الذي يراقبه، أكثر من تفكيره بالكافر الذي يتلقى تهنئته، فبعضها أحياناً يظهر التهنئة كبطاقة هوية في نادي الثقافة المعاصرة، وأحيانا تكون تهنئة عصرتها أجواء المشاحنات فهي أقرب لكونها تهنئة نكاية بالمخالف السلفي، أكثر من كونها تهنئة علاقة حميمة مع أحد الكفار.

وهذه الظاهرة مؤلمة حقاً، وهي تتكرر تاريخياً، وقد أشار لها القرآن كما قال تعالى: [إِنَّهُۥ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿١٠٩﴾ فَٱتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰٓ أَنسَوْكُمْ ذِكْرِي وَكُنتُم مِّنْهُمْ تَضْحَكُونَ] {المؤمنون:١٠٩-١١٠}.

قال ابن كثير عن قوله تعالى: [حَتَّىٰٓ أَنسَوْكُمْ ذِكْرِي] (أي: **حملكم بغضهم على أن نسيتم معاملتي**)[1].

والمراد في هذا المبحث هو مقارنة الوقائع النبوية الأربع: (**أبدلكم اللّه**

(1) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ، (٥/٤٩٩).

خيراً منهما)، **(هل كان فيها عيد من أعيادهم؟)**، **(لكل قوم عيداً)**، **(عيدنا أهل الإسلام)**. مقارنة ذلك بالمبدأ الذي استخلصه أهل العلم وصاغه ابن تيمية: **(الأعياد من جملة الشرائع والمناهج والمناسك)**[1]، وأن العيد بحد ذاته شعيرة، وينبني على ذلك كله مفهوم الخصوصية العيدية، وأنه لا يجوز مشاركة الأمم الكافرة الغالبة أعيادهم.

٨٠◊٥٣

---

(1) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، (١/ ٤٧٠).

آيـات الغـزو

في الطرح «النظري» للثقافة الغربية الغالبة لا يعتبر القتال مـشروعاً إلا للدفاع عن النفس فقط، وإن كانـت الإمبرياليـات الغربيـة (عمليـاً) تنتهك هذا المبدأ وتبدأ القتال وتشعل الكـوارث في منـاطق كثـيرة مـن العالم لأهداف الهيمنة والاستغلال.

وكعادة التلاميذ العـرب في مدرسـة الغربـي الغالـب فقـد تـدفقت الأطرروحات العربية تحاول تأويل أحكـام الجهـاد الـشرعي ليوافـق الطرح النظري للغربي الغالب، وحاولوا جعل الجهاد كله هـو «جهـاد دفع» فقط، وقدموا تأويلات كثيرة للنصوص الشرعية وتاريخ الجهـاد في الإسلام.

ونحن هاهنا نريد أن نطرح عليهم سؤالاً: هبوا أننا فعـلاً أوّلنـا كـل نص في القرآن يأمر بالجهاد على أنه «جهـاد الـدفع» ، فمـاذا سـنفعل بنصوص «الغزو»، و«الغزاة»، و«الغازي»؟!

ماذا سنفعل بقوله تعالى:

[يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَقَالُواْ لِإِخْوَٰنِهِمْ إِذَا ضَرَبُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَوْ كَانُواْ غُزًّى لَّوْ كَانُواْ عِندَنَا مَا مَاتُواْ وَمَا قُتِلُواْ] {آل عمران:١٥٦}.

فهؤلاء خارجون للغزو، ولم يكونوا بـاقين في بلـدهم للـدفع فقـط، ولذلك قال المنافقون «لو كانوا عندنا» فكيف سنفعل بآية «جهاد الغزو» هذه؟ وكيف سنفعل بأحاديث «جهاد الغزو» في «الصحيحين»؟!

كحديث البخاري عن أنس (**أن النبي ﷺ كان إذا غزا بنا قوماً لم يكن يغزو بنا حتى يصبح وينظر فإن سمع أذاناً كف عنهم وإن لم يسمع أذاناً أغار عليهم**)[1].

فالرسول يصبح القوم غازياً، ويغير عليهم، فهل هذا جهاد دفع أيضاً؟

وما أكثر نصوص فضل الغزو وتجهيز الغازي في «الصحيحين».

وتأملوا قوله تعالى: [وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوۡكَ لِتَحۡمِلَهُمۡ قُلۡتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحۡمِلُكُمۡ عَلَيۡهِ تَوَلَّواْ وَّأَعۡيُنُهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُواْ مَا يُنفِقُونَ] {التوبة:٩٢}.

فهل يسافر الرسول ﷺ لأجل جهاد دفع؟ ويعجز بعض أصحابه عن مشاركته لعدم وجود عدة السفر، هل يكون ذلك في جهاد دفع؟ أم هي حرب طلبٍ استباقية لمجرد الخبر بوجود استعدادات رومانية؟

حسناً، دعونا مما سبق كله، أنتم تقولون أن الجهاد دفع لا طلب، ألا ترون القرآن نص على النوعين كليهما وقسمهما هذا التقسيم فقال تعالى: [وَقِيلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡاْ قَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدۡفَعُواْ] {آل عمران:١٦٧}، فلو كان الدفع هو المقاتلة فلم ميز بينهما إذن؟

ولو تأملت في مفهوم «جهاد الدفع» وهو أن تدافع عن نفسك ضد من يهاجمك، فهذا أمر تقره الثقافة «النظرية» الغربية كما سبق؛ لأنها ثقافة مادية، لكن جهاد الطلب لا يعرفه إلا أصحاب المبادئ الذين يضحون بأرواحهم لأجل المبدأ، ولذلك يقول ابن القيم في ملاحظة ذكية:

---

(1) أخرجه: البخاري(٦١٠).

(فجهاد الدفع يقصده كل أحد، ولا يرغب عنه إلا الجبان المذموم شرعاً وعقلاً، وجهاد الطلب الخالص للَّه يقصده سادات المؤمنين)[١].

كنا سابقاً نحزن أن اللَّه لم يشرفنا بالمشاركة في جهاد شرعي سني صحيح يوجهه الربانيون من أهل العلم، كما كان لرسول اللَّه وأصحابه وأئمة الهدى من بعدهم، لكن كنا نؤمل عفو اللَّه بحبل أخير بيننا وبين ربنا وهو أننا كنا نحدث أنفسنا بالغزو، ونأمل من اللَّه أن يسلمنا من النفاق بمثل ذلك، كما في «صحيح مسلم» من حديث أبي هريرة، قال رسول اللَّه ﷺ: **(من مات ولم يغز ولم يحدث به نفسه مات على شعبةٍ من نفاقٍ)**[٢]، ثم جاء هؤلاء وحرمونا من هذه الصلة الأخيرة مع اللَّه، وصاروا يقولون حتى تحديث النفس بالغزو خطأ؛ لأن الجهاد في الإسلام ليس فيه غزو!

حتى هذه الرابطة القلبية الأخيرة مع اللَّه حرمتمونا منها، وصرنا لا غزو ولاتحديث نفس بالغزو، فاللهم رحماك من شعب نفاقٍ تردينا، وإنا للَّه وإنا إليه راجعون من غربة دين اللَّه في هذا الزمان.

ليس المهم الآن القيام بشعيرة جهاد الغزو والفتح والطلب، لأننا قد نكون معذورين بعدم وجود الإعداد الكافي للقيام بجهاد الطلب، والأصل العظيم الذي ينتظم كافة فروع الشريعة هو أن «القيام بالشرع بحسب الإمكان»، لكن المهم الآن -وهو الذي لن يسامحنا اللَّه فيه- إنما هو «المحافظة على المفاهيم الشرعية ضد التزوير» الذي يتم

---

(1) ابن القيم، **الفروسية**، تحقيق: زائد النشيري، دار عالم الفوائد، طبعة المجمع، الطبعة الأولى،١٤٢٨هـ (ص:١٢٤).

(2) أخرجه: مسلم (١٩١٠).

عبر تأثير موجّه ومتنوع من ضغط الثقافة الغربية الغالبـة، وضـغط الامبرياليات الغربية على النظم العربية لتمكـين الخطابـات الفكريـة والدعوية المدجنة المنسجمة مع متطلبات النفوذ الأمريكي.

፨◊፨

الجناب المحمدي

أحد أبشع تطبيقات الحرية الليبرالية التي وقع فيها بعض الكتاب المحليين هو أنهم طرداً لأصلهم في حرية المخالف التزموا بأن من سب النبي ﷺ لا يجوز معاقبته بل يواجه الفكر بالفكر فقط.

وقد كنا نسمع ونرى منهم عبر قانون المتوالية الفكرية انحرافات متتابعة في توسيع الحرية الليبرالية لكنني شخصياً ما توقعت أن يبلغ الأمر إلى هذا المستوى؛ بأن تمنح الحرية لمن سب النبي ﷺ! وقد كنت كتبت بحثاً منشوراً على شبكة (الانترنت) تتبعت فيه بعض احتجاجاتهم باسم «**شبهة حرية المنافقين**»، كما كتبت بحثاً آخر بعنوان «**الاحتساب على شاتم سيد البشرية**» وهو منشور على شبكة (الانترنت) أيضاً، وفيه تفصيل الحكم الشرعي في الساب، فيمكن لمن أراد التوسع مراجعة البحثين، ولكنني سأقصر الكلام هاهنا حول نمط تعامل المسلمين سابقاً مع من سب النبي ﷺ.

في مدينة دمشق، وفي عام (٧٠٤هـ) كان هناك شخص يقال له «الكمال الأحدب»، وفي أثناء نقاش حاد ألقى هذا الكمال الأحدب عبارة تتضمن الغض من مقام رسول الله ﷺ، حيث قال لخصمه أثناء النزاع: (تكذب؛ ولو كنت رسول الله)، فتطور الأمر قضائياً بصورة لم يتوقعها هذا الرجل بتاتاً، حيث كان قاضي دمشق حينها هو العلامة الفقيه جمال الدين المالكي، وقد مكث قاضياً لدمشق ثلاثين سنة، وكان ممن درس على الإمام العز بن عبدالسلام، صاحب «قواعد الأحكام».

ولندع المؤرخ ابن العماد الحنبلي يروي لنا القصة بأسلوبه المختصر حيث يقول:

(وفيها (سنة ٧٠٤هـ) ضربت رقبة الكمال الأحدب، وسببه أنه جاء إلى القاضي جمال الدين المالكي يستفتيه، وهو لا يعلم أنه القاضي، فقال: ما تقول في إنسان تخاصم هو وإنسان فقال له الخصم (تكذب ولو كنت رسول الله؟). فقال له القاضي: من قال هذا؟ قال: أنا. قال فأشهد عليه القاضي من كان حاضراً، وحبسه، وأحضره من الغد إلى دار العدل وحكم بقتله)[1].

وهذا القاضي جمال الدين المالكي استمر في تطبيق عقوبة القتل على من يتعرض لجناب رسول اللّه، يقول عنه الإمام ابن حجر العسقلاني: **(وكان صارماً مهيباً، أراق دم جماعة تعرضوا للجناب المحمدي)**[2].

ويقول عنه أيضاً المؤرخ صلاح الدين الصفدي: **(كان قاضياً يبلغ به الضعيف مرامه، ماضي الأحكام بتاتاً، أراق دم جماعة تعرضوا لجناب النبي ﷺ)**[3].

وممن نقل وقائع قضائية ذات صلة بهذا الموضوع الإمام القاضي عياض في كتابه المشهور «**الشفا بتعريف حقوق المصطفى**» ومن الأخبار التي نقلها قوله:

---

(1) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، تحقيق: محمود وعبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير- دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ (١٩/٨).

(2) ابن حجر، **الدرر الكامنة**، (١٢٠٧)، دار الجيل، ١٤١٤هـ،(٤٤٨/٣).

(3) الصفدي، **أعيان العصر**، تحقيق: علي أبو زيد وآخرون، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ (٤٥٦/٤).

(وأفتى أبو عبد الله بن عتاب في عشّارٍ قال لرجل: «أد واشك إلى النبي» ﷺ ، وقال: إن سألت أو جهلت فقد جهل وسأل النبي ﷺ بالقتل، وأفتى فقهاء الأندلس بقتل ابن حاتم المتفقه الطليطلى وصلبه بما شهد عليه به من استخفافه بحق النبي ﷺ، وتسميته إياه أثناء مناظرته بـ«اليتيم»، و «ختن حيدرة»، وزعمه أن زهده لم يكن قصداً ولو قدر على الطيبات أكلها، إلى أشباهٍ لهذا. وأفتى فقهاء القيروان وأصحاب سحنون بقتل إبراهيم الفزارى وكان شاعراً متفنناً في كثير من العلوم، وكان ممن يحضر مجلس القاضى أبى العباس بن طالب للمناظرة، فرفعت عليه أمور منكرة من هذا الباب في الاستهزاء بالله وأنبيائه ونبينا ﷺ، فأحضر له القاضى يحيى بن عمر وغيره من الفقهاء، وأمر بقتله وصلبه، فطعن بالسكين وصلب منكساً)[١]

وأما في عصر الإمام ابن تيمية فقد كانت أشهر قضية شارك فيها أبو العباس ابن تيمية نفسه هي قضية (الكاتب عساف) الذي ألقى عبارة فيها غض من مقام النبوة، فنقل خبر الحادثة لابن تيمية، فجمع ابن تيمية مجموعة من المحتسبين وتحرك لدى القضاء الشرعي، وتعرض ابن تيمية لمصاعب جمة في هذه القضية، حتى أنه اعتقل وجلد، وألف فيها كتاباً موسعاً انتصاراً لجناب النبي ﷺ من أن ينال بتعريض أو انتقاص، ولندع ابن كثير يروي لنا الحادثة بطريقته السلسة:

(1) القاضي عياض، **الشفا**، تحقيق: على البجاوي، دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ (٢/٩٤٠-٩٤١).

(واقعة عساف النصراني: كان هذا الرجل من أهل السويداء قد شهد عليه جماعة أنه سب النبي ﷺ، وقد استجار عسافٌ هذا بابن أحمد بن حجي أمير آل علي، فاجتمع الشيخ تقي الدين ابن تيمية، والشيخ زين الدين الفارقي شيخ دار الحديث، فدخلا على الأمير عز الدين أيبك الحموي نائب السلطنة، فكلماه في أمره، فأجابهما إلى ذلك، وأرسل ليحضره فخرجا من عنده ومعهما خلقٌ كثيرٌ من الناس، فرأى الناس عسافاً حين قدم ومعه رجلٌ من العرب فسبوه وشتموه، فقال ذلك الرجل البدوي: هو خيرٌ منكم - يعني النصراني - فرجمهما الناس بالحجارة، وأصابت عسافاً، ووقعت خبطةٌ قويةٌ، فأرسل النائب فطلب الشيخين: ابن تيمية والفارقي، فضربهما بين يديه، ورسم عليهما -أي اعتقلهما- في العذراوية، وقدم النصراني فأسلم وعقد مجلس بسببه، وأثبت بينه وبين الشهود عداوةً، فحقن دمه، ثم استدعى بالشيخين فأرضاهما وأطلقهما، ولحق النصراني بعد ذلك ببلاد الحجاز، فاتفق قتله قريباً من مدينة رسول اللّه ﷺ؛ قتله ابن أخيه هناك، وصنف الشيخ تقي الدين ابن تيمية في هذه الواقعة كتابه: الصارم المسلول على ساب الرسول)[1].

وأما الكتاب الذي ألفه ابن تيمية في هذه الأزمة وهو «الصارم المسلول على شاتم الرسول» فقد قال في مطلعه :

(اقتضاني لحادث حدث أدنى ما له - أي رسول الله- من الحق علينا، بله ما أوجب اللّه من تعزيزه ونصره بكل طريق، وإيثاره بالنفس والمال في كل

---

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد اللّه التركي ومكتب هجر للدراسات ، دار هجر للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ (١٧/٦٦٦).

موطن، وحفظه وحمايته من كل مؤذٍ، وإن كان الله قد أغنى رسوله عن نصر الخلق، ولكن ليبلو بعضكم ببعض، وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب)[1].

والحقيقة أن جوهرة كتاب ابن تيمية هي هذه الجملة المضمخة بكل معاني العزة والاستعلاء بهذا الدين وتوقير نبيه في القلوب حيث يقول:

(فإن الكلمة الواحدة من سب النبي ﷺ لا تحتمل بإسلام ألوف من الكفار، ولأن يظهر دين الله ظهوراً يمنع أحداً أن ينطق فيه بطعن أحب إلى الله ورسوله من أن يدخل فيه أقوامٌ وهو منتهك مستهان)[2].

لا مساومة بتاتاً على جناب رسول الله ﷺ ومهابته في النفوس، وهكذا كانت سيرة أئمة وفقهاء وقضاة المسلمين، لم يكونوا يعتبرون أي عبارة فيها غض من مقام النبوة مسألة «خلاف فكري» و «وجهات نظر» تتم مناقشتها على طاولة الحوار، بل كانوا يعتبرونها قضية تعرض على سيف القضاء الشرعي، بالطرق المشروعة، ويختص بتنفيذها ولي الأمر فلا يفتأت عليه.

هكذا كانت منزلة جناب رسول الله ﷺ في نفوس المسلمين، فقارنها بضحايا الحرية الليبرالية الغربية.

❖

---

(1) ابن تيمية، **الصارم المسلول**، تحقيق الحلواني وشودري، دار رمادي، الطبعة الأولى، (١/ ٨).

(2) ابن تيمية، **الصارم المسلول**، (٢/ ٩٣٩)، مرجع سابق.

خاتمة

لعل القارئ لاحظ أن ما سبق من المناقشات يرجع إلى إشكالية واحدة وهي: «نمط فهم الدين في مراحل الاستضعاف أمام الأمم الغالبة».

والحقيقة أن من قرأ كتاب اللَّه صادقاً متجرداً، وقلب نظره في قصص أنبياء اللَّه، الذين حكاهم اللَّه لنا ليس للتسلية وإنما للعبرة والعمل والاهتداء والائتساء، فمن تأمل أخبار الأنبياء، وتأمل في المجتمعات التي بعثوا فيها، ومافيها من الفقر والمظالم والاستبداد، ثم تأمل كيف نظم الرسل أولوياتهم، وما القضايا التي صرفوا جهودهم فيها، وكيف تعاملوا مع الأحكام الشرعية التي تخالف الأمم الغالبة، انفتح له باب معرفة الحق.

ثم لو تأمل الانسان الصادق الباحث عن الحق في سيرة أئمة الهدى بعد الرسل، وهم أصحاب النبي، سيما من اختصوا بالعلم دون الولاية العامة؛ كابن مسعود وابن عباس وابن عمر وأبي هريرة وزيد بن ثابت، ثم من درس عليهم وسار على نهجهم من التابعين، وأركان التابعين أربعة كما يقول الإمام ابن تيمية [1]، وهم سعيد بن المسيب والحسن البصري وابراهيم النخعي وعطاء بن أبي رباح، فهؤلاء الأربعة دارت

(1) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ (٦/٨).

عليهم الفتوى في عصر التابعين، وتدين القرن الثاني الذي فضله اللَّه سبحانه بفتاواهم، وهم حملة علم أصحاب رسول اللَّه ﷺ.

ثم إذا تدبر الباحث أيضاً أئمة القرن الثالث الذي درسوا على هؤلاء وواصلوا المسيرة، وهم تابعو التابعين، وأركان تابعي التابعين أربعة كما يقول ابن تيمية أيضاً، وهم مالك بن أنس إمام أهل الحجاز، والأوزاعي إمام أهل الشام، والليث بن سعد إمام أهل مصر، وسفيان الثوري إمام أهل العراق.

فإذا تدبر الباحث ما مضى، أعني تدبر مجتمعات الأنبياء التي بعثوا فيها، ثم قارنها بأولويات الأنبياء ونمط تعاملهم مع الأحكام الشرعية المخالفة للأمم الغالبة في عصورهم، ثم تدبر مجتمعات أئمة الدين التي قاموا فيها، وقارنها بجهودهم وأولوياتهم وتعاملهم مع المعطيات الشرعية المعارضة للثقافات المعاصرة لهم، لم يبق عنده شعرة شك ولا ارتياب أن ما عليه الطوائف الفكرية المنكسرين لضغط الثقافة الغالبة أنه مناقض أشد المناقضة لطريقة الرسل وأئمة الهدى، وأن ما أدركنا عليه أئمة العلم من أهل السنة والجماعة أنه هو الموافق في الجملة لطريقة الأنبياء وأئمة الهدى، ولا يشك في ذلك إلا جاهل بسيرة الطرفين.

والرسل وأئمة الهدى هم معيار الحق، وكلاهما محلٌ للاقتداء وفهم الوحي على طريقتهم، فاللَّه لما ذكر الرسل قال كما في سورة الأنعام: [أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ] {الأنعام:٩٠} فاللَّه يخبر نبيه

عن أن هؤلاء الرسل الذين يحكي خبرهم إنما هم للاقتداء.

ولما ذكر اللَّه أئمة الدين في موضعين من كتابه جعلهم أيضاً محلاً للائتساء والاهتداء فقال في سورة الأنبياء:

[وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا] {الأنبياء:٧٣}.

وقال في سورة السجدة:

[وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا] {السجدة:٢٤}.

وعامة الطوائف الفكرية المنهزمة للثقافة الغربية الغالبة لا ترى في الوجود إلا القضايا المادية، فالعدل عندها هو العدل المالي، برغم أن كل أوامر اللَّه سبحانه نوع من العدل، ولايعرفون من الظلم إلا المظالم المالية، برغم أن كل مناهي اللَّه سبحانه نوع من الظلم، ولا يعرفون من الحقوق إلا الحقوق المالية، برغم أن لكتاب اللَّه حقاً بصيانته من التحريف، ولسنة رسول اللَّه حقاً بصيانتها من الطعن، ولأصحاب رسول اللَّه حق بصيانتهم من القدح، وللفضيلة والأعراض حقوق عظيمة بمقاومة من يحب أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا، وللعلماء حق بالذب عنهم.

وقد وصلنا الآن إلى نهاية المناقشات، وهي كلها نماذج وعينات فقط، تكشف لنا كيف تؤثر الثقافة الغالبة في تأويل الأحكام الشرعية لإخضاعها لهيمنتها، ومن درس هذه الأسئلة والنماذج دب إليه اليقين بأن القطب الذي تدور كرة الفكر اليوم حوله هو «سلطة الثقافة الغالبة».

قائمة المراجع

- **ابن إسحاق:** سيرة ابن اسحاق، تحقيق: محمد حميد اللَّه، نشر معهد الدراسات والأبحاث للتعريب .
- **ابن الحاج المالكي:** المدخل، دار التراث، بدون سنة طبع .
- **ابن العماد الحنبلي:** شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير- دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ
- **ابن القيم:**

- **أحكام أهل الذمة**، تحقيق: يوسف البكري، وشاكر العارودي، نشر دار رمادي، وابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ .
- **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة** ، تحقيق :علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٨هـ .
- **مدارج السالكين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ
- **المنار المنيف في الصحيح**، ضمن «آثار ابن قيم الجوزية»، بتحقيق: يحيى الثمالي، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ

- **ابن النجار:** شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي و نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ .
- **ابن تيمية :**

- **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق رشيد حسن، طبعة الشئون الإسلامية والأوقاف ، ١٤٢٦هـ.
- **الرد على المنطقيين**، تحقيق: عبد الصمد الكتبي، مؤسسة الريان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
- **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، طبعة المجمع بإشراف وزارة الشؤون والأوقاف بالمملكة السعودية، ١٤٢٥ هـ.
- **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية**، تحقيق: موسى سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨هـ.
- **جامع الرسائل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار المدني للنشر، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
- **جامع المسائل**، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
- **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: د.ناصر عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض
- **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ
- **الفتوى الحموية الكبرى**، تحقيق: حمد التويجري، دار الصميعي، الطبعة الثانية، ١٤٢٥ هـ.
- **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

- **العقيدة الواسطية**، تحقيق: أشرف عبد المقصود، أضواء السلف، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ
- **الاستقامة**، تحقيق: محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.
- **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق: علي الناصر، وعبد العزيز العسكر، وحمدان الحمدان، دار العاصمة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ
- **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ
- **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تحقيق: محمد بن عبد اللّه الحلواني، ومحمد كبير شودري، دار رمادي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ
- **ابن جرير**، تفسير الطبري: (جامع البيان في تفسير القرآن للطبري)، تحقيق: مكتب تحقيق هجر للدراسات، نشر دار هجر ، الطبعة الأولى.
- **ابن حجر العسقلاني**:
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: عبد العزيز بن باز وآخرون، المطبعة السلفية، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ .
- **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، دار الجيل، ١٤١٤هـ
- **ابن حزم**.
- **الإحكام في أصول الأحكام**» ابن حزم، تحقيق: أحمد شاكر، تصوير دار الآفاق، بيروت .
- **مراتب العلوم**، ضمن «رسائل ابن حزم»، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

- **ابن خلدون**، المقدمة، تحقيق: عبد اللَّه الدويش، دار يعرب - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- **ابن رشد الجد**، البيان والتحصيل، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ.
- **ابن سعد**، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٨م.
- **ابن سعدي**، تيسير الكريم الرحمن، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، دار السلام، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
- **ابن سينا**، الرسالة الأضحوية، تحقيق د.حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.
- **ابن عبد البر**، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، ١٤١٤هـ.
- **ابن عثيمين**، «مجموع فتاواى ورسائل» جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، دار الثريا، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- **ابن كثير** :
  - **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.
  - **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد اللَّه التركي ومكتب هجر للدراسات ، دار هجر للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ
- **أبو زرعة**، تاريخ أبي زرعة الدمشقي، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- **أبو نعيم**، حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥ هـ.

- **أحمد بن حنبل**، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: وصي اللّه بن محمد عباس، دار الخاني، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ
- **البخاري، التاريخ الكبير**، تحقيق: هاشم الندوي وآخرون، دائرة المعارف العثمانية، وتصوير دار الكتب العلمية.
- **الجاحظ**، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ١٣٨٤هـ.
- **الجصاص**، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤١٢هـ
- **الخلال**، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق: مشهور سليمان، وهشام السقا، المكتب الإسلامي، و دار عمار، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.
- **الذهبي:**
  - **تاريخ الإسلام**، تحقيق: عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ وطبعة ثانية: تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
  - **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ
- **الرحيباني الحنبلي**، مطالب أولي النهى»، الرحيباني الحنبلي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ
- **رشيد رضا**، «تفسير المنار»، دار المنار، الطبعة الثانية، ١٣٦٦هـ.
- **الزركشي:**
  - **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق: زي العابدين فريج، أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ

- **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، بتحقيق: سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ

- **السبكي** (تقي الدين)، فتاوي السبكي، دار المعرفة، بيروت.

- **السرخسي**، المبسوط ، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ

- **السيوطي**، تدريب الراوي، تحقيق: نظر الفريابي، مكتبة الكوثر، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ

- **الشاطبي**:

- **الاعتصام**، تحقيق: محمد الشقير، وسعد الحميد، هشام الصيني، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ

- **الموافقات**، تحقيق: مشهور سليمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ

- **الشربيني**، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع،تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥هـ.

- **الصفدي**، «أعيان العصر وأعوان النصر»، تحقيق: علي أبو زيد وآخرون، دار الفكر ، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ

- **العز بن عبدالسلام**، قواعد الأحكام، تحقيق: نزيه حماد، وعثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

- **عليش المالكي**، منح الجليل شرح مختصر خليل،ضبطه: عبد الجليل عبد السلام، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ

- **عياض**:

- **ترتيب المدارك**، تحقيق: عبد القادر الصحراوي، الأوقاف المغربية، الطبعة الثانية،١٤٠٣هـ

- **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، تحقيق: على البجاوي، دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ

- **الغزالي**، المستصفى من علم الأصول ، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، نشر المدينة المنورة للطباعة.

- **القرافي**، الفروق ،تحقيق: عمر القيام، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى،١٤٢٤هـ .

- **اللالكائي**، شرح اعتقاد أهل السنة ، تحقيق: أحمد سعد حمدان، دار طيبة، ١٤٠٢هـ

- **محمد بن إبراهيم**، مجموع فتاوى ورسائل ، جمع وتحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة،الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ

- **مسلم**، التمييز، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، طبعة وزارة المعارف السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ

- **ابن رجب**، «فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: مجموعة من المحققين بمكتب الحرمين، نشر دار الغرباء، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ

- **الهروي**:

- **منازل السائرين**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ

- **ذم الكلام**، تحقيق: عبد اللّه الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية.

- **ابن المرتضى**، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنه ديفلد، فلزر، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ .

- **الأعظمي، محمد مصطفى**: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، ، المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ

- **ألبرت حوراني**، الفكر العربي في عصر النهضة، ، ترجمة كريم عزقول، دار النهار.
- **جوزيف شاخت**، مادة: أصول، دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية)، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة إبراهيم خورشيد وزملائه، مركز الشارقة للابداع الفكري.
- **القاضي عبد الجبار**، فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق: علي النشار، وعصام محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م .
- **فؤاد سزكين**: تاريخ التراث العربي، مطبعة بهمن، ١٤٠٣هـ .
- **فتحي عبد الكريم**: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي؛ دراسة مقارنة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٧م.
- **مالك بن نبي**: دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين» دار الفكر.
- **محمد محمد حسين**: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر»، محمد محمد حسين، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة.
- **المعلمي، عبد الرحمن**: الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من التضليل والمجازفة، عالم الكتب- بيروت، ١٤٠٦هـ
- **الندوي، أبو الحسن**: التفسير السياسي للإسلام»الندوي ، دار آفاق الغد، ١٩٨٠م .
- **د . محمد عبده يماني**، «أبو هريرة: أمانة الرواية وصدقها»، صحيفة الشرق الأوسط، العدد (٩٨١٦) تاريخ (١٣ أكتوبر ٢٠٠٥م).



للتواصل مع الدار: ص. ب: ١٠٢٨٢٣ الرياض ١١٦٨٥
فاكس: ٢٤٨٣٠٠٤ - المبيعات والتوزيع: ٢٤١٦١٣٩-فاكس:٢٤٢٢٥٢٨
المنطقة الغربية: تليفون ٠٢/٦١٤٣٩٢٠ - فاكس: ٠٢/٦١٤٣٩٦٠
البريد الإكتروني daralhadarah@hotmail.com
موقعنا الإلكتروني www.daralhadarah.com.sa
الرقم الموحد: ٩٢٠٠٠٠٩٠٨



